محمد الناصر صدّيقي

ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام



Jadawel جداول

ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى
قبل الإسلام

محمد الناصر صدّيقي

ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام

نبش في «المعتقدات» من الإنسان العاقل إلى التوحيد الإبراهيمي

Jadawel جداول



الكتاب: **ميثولوجيا أديان الشرق الأدنى قبل الإسلام**

المؤلف: **محمد الناصر صدّيقي**

جداول

للنشر والترجمة والتوزيع

رأس بيروت - شارع كراكاس - بناية البركة - الطابق الأول

هاتف: 00961 1 746638 - فاكس: 00961 1 746637

ص.ب: 5558 - 13 شوران - بيروت - لبنان

e-mail: d.jadawel@gmail.com

www.jadawel.net

الطبعة الأولى

كانون الثاني/يناير 2014

ISBN 978-614-418-152-2

طبع في لبنان

Copyright © Jadawel S.A.R.L.

Caracas Str. - Al-Barakah Bldg.

P.O.Box: 5558-13 Shouran

Beirut - Lebanon

First Published 2014 Beirut

تصميم الغلاف: محمد ج. ابراهيم

المحتويات

إهداء

إلى روح الوالدة، الوالد اللذان تركاني وحيدًا أصارع شر الأيام من بعدهما، ولولا دعاؤهما ما كنت نجيًا.

إلى السيّد الغريفي: الباحث، العالم، المدرسة والإنسان.

إلى الأستاذة الأم السيدة منيرة شابوتو الرمادي، مدرسة عامرة لكل الأجيال.

إلى أساتذتنا في كل الدنيا عربون وفاء وامتنان.

إلى رفيق الدرب نبيل مناري، إلى العم حفناوي بدوي وأرام وخالد الزواوي رموزًا للعطاء والسمو.

إلى مشاعل النور وقبس الهدى: نور الهدى، محمد زرّوقي، أماني، أشرف، أكرم، حاتم، حنين «خدوجة»، زينب، تُقى، أيمن، أحمد، وسيف الدين.

الوفي المحب: الناصر

المقدمة

كانت وما زالت اهتماماتي بمواضيع المجموعات الإسلامية المبكرة والحَفر في جذورها شغلًا أساسيًّا في أهم دراساتي الأكاديمية سواء في شهادة الدراسات المعمقة «D. E. A» حول تاريخ اليزيدية أو القرامطة كحركة إسلامية ذات منشأ شيعي إسماعيلي أوْلَت للعمل المسلَّح عناية فائقة لتهديد معارضيها وترهيبهم، واستقلَّت بآرائها العقدية والسياسية عن الفرقة الأم، وبما أن موضوع القرامطة كان هو بحثي في شهادة الدكتوراة، مع ما نالني من وقت وجهد وصبر، ولم يكن لهذا أن يحدث إلّا لأنّي سلكت منهجًا مخالفًا للتيار العام، سواء ذلك الذي يدّعي التقدمية والاستنارة أو أولئك الذين تسلّحوا بتراث الأجداد ووقفوا عنده وغلّقوا كل أبواب الرحمة، فالطبري وابن الأثير وغيرهما من المؤرخين والإخباريين أكثر جرأة في تناول الحدث وتحليله بينما اكتفى الآخرون بما يوافق أمزجتهم واعتبروا أن كلّ باحث يخالفهم الفكرة، كافرًا زنديقًا، فاجرًا لعينًا. ولكن الأمل يبقى معقودًا في هذه الدعوات الكثيرة التي تطالب بقراءةٍ جديدة لتاريخنا العربي الإسلامي، وآلهة أولئك الذين تجرؤوا على دعاة التقليد وغلاة التقدّمية في مدّ جسور التحول لتاريخنا وحسن الاستفادة من التّراكم المعرفي في بناء منظومة علمية آخذة بأسباب الحداثة ومنفتحة على

عصورنا الذهبية في جميع مراحلها سواء كانت، راشدية، أموية، عباسية، فاطمية أو حتى كدويلات إقليمية في زمنها.

وبما أن القرامطة كانوا دولة ومشروعًا مهدويًّا نموذجيًّا في زمنهم، وقد كثرت الدراسات والأعمال التي تناولت القرامطة منذ أواسط القرن التاسع عشر وما زالت تكثر وقد أبيح دمهم وكُفِّروا، بينما عمل آخرون ممَّن لبس ثوبًا حداثويًّا على اعتبارهم روّاد التقدمية والاشتراكية، والظاهر أن هؤلاء جميعهم وعلى اختلاف مشاربهم وتنوع مناهجهم تناسوا أو أهملوا البيئة الحاضنة للقرامطة والمنشأ التأسيسيّ لهم.

وهذا ما دفعني للاقتداء بأعمال الكبار والروّاد في مشرقنا ومغربنا في شجاعتهم في السير في طريقهم «الوعرة الخطرة». وأملي أن لا أغرِّد خارج السرب في انتظار أعمال تقوّم ما اعوجَّ وتدفع قدُمًا قطار التجديد في بناء سليم لتاريخنا العربي الإسلامي.

وبالعودة إلى أصل العمل، فإنّ جزءًا من أطروحتي لنيل شهادة الدكتوراة هو حفر أركيولوجي لأديان منطقة الشرق الأدنى القديم ومعتقداتهم وهو مجال نشطت فيه الحركة القرمطية ودعاتها (شبه الجزيرة العربية، منطقة الهلال الخصيب، والهضبة الإيرانية).

وفي هذا الحفر لمعتقدات الأجداد وأديانهم المتواصلة في جزئيّات حياتنا بشكل أو بآخر أسميته تصالح الفرد مع الإرث الديني للأجداد.

فقد تكلَّست في ذهنياتنا آراء المؤرخين الرسميين الذين أرجَعوا «التشيُّع» إلى أصول وجذور يهودية أو أعجمية ولكن تغافلوا، وما زالوا، عن أنَّ أصل كل المجموعات الشيعية التي نشأت

وترعرعت في سواد العراق كانت بقيادة عربية شمالية أو جنوبية، ولم تكن لهؤلاء المرفوضين (اليهود والأعاجم) يدٌ في ذلك، قريبة أو بعيدة، خاصة وأن أغلب هذه المجموعات، إن لم أقُل كلّها، قد تعرَّضت للقهر والإبادة وطمس تراثها، وهذا ما حصل مع القرامطة وهو ما وقع لاحقًا مع المكتبات الفاطمية العريقة بالقاهرة وغيرها من قبل «الذادة على الشريعة» وكثيرة هي المكتبات التي حُرقت وتُحرق بتهمة الكفر، ولا ندري مدى صحة ذلك من عدمه! ولكن الواضح أنّ كل الذي بين أيدينا هو الرأي الرسمي وما وصلنا هو طمسٌ وتشويهٌ لكلِّ مراحل تاريخ تلك الجماعة أو المجموعات باعتبارهم «مارقين»، «مستبيحِي الدم»، و«شاذّين في النار».

وهذا الطمس من قبل المؤرخين ومَن وراءَهم مقصودٌ وهذا لعمري دعوةُ حقٍّ أريدَ بها باطل، فهذا الخبث والمكر في إقصاء «الآخر» منّا وتشويهه يفرض على كلِّ باحث ينتمي إلى هذه المنظومة الثقافيّة إعادة قراءة لتاريخ المجموعات التي انتشرت في عالمنا العربي الإسلامي قبل البعثة المحمدية فترة الجاهلية التي عمل الذّادة عن حمى الدعوة وغيرهم على تشويهها ونعتها بأبشع الأوصاف. خلاف ما أشيع، قد بيَّنت الأخبار القديمة والبحث الحديث والنص القرآني أشار في آيات عديدة إلى أنّ العصر الجاهلي أو ما قبل الإسلام فيه نبوغٌ معرفي وثقافي مهم. والشيء نفسه نجده في الحضارات السابقة للعرب أو المجاورة للمجال والحمى العربي، ونجد إشادات قرآنية بإنجازات الحضارات القديمة.

وهذا كان محرِّضًا لتبني عمليات حفر أركيولوجي للمنظومة العقائدية والدينية القديمة في الحمى العربي الشرقي، فكثيرة تلك

النُّظم والأعراف القديمة التي تواصلت في العصر الإسلامي، إذ إن الشعائر الدينية كالحج والعمرة وغيرها وحرمة البيت كان عرب الجاهلية يعظِّمونها ويجلُّونها أكثر من عرب الإسلام، ففي العصر الأموي ضُربت الكعبة مرّتين بالمنجنيق إبان الفتنة الثانية أو ما اصطُلح على تسميتها بالفتنة الزبيرية (61 - 73هـ/ 681 - 693م).

والذي يعنينا هنا، هو تبيان مدى تجذُّر التراث الفكري للأجداد في معتقداتنا وبحكم أهمية عملية الحفر الذي ارتأيته في دراسة القرامطة عن المعتقدات والأديان السابقة للإسلام في المجال القرمطي، وكيف بقيت بصمتها حيَّة في أشكال مختلفة. فمعتقدات عرب الجاهلية تواصلت ولها حضورها في تلك الحركات المناهضة لمظالم السلطان وكيف تصالح المنتفضون مع تراث أجدادهم العقدي في عملية خلاص وصفاء، وليست موجة أو حركة ارتداديّة على الدين في جوهره وإنما عمل مناهض لما هو رسمي وخلائفي توشَّح بالعباءة الدينية لقضاء مآربه. وعندما نغوص في المجال الرافدي الإيراني نجد أنّ تاريخ البشرية كانت له جذوره، فقصة الخلق البابلية والطوفان وما تميزت به بلاد الرافدين من ملاحم وأحداث عُمِّدت بالدم منذ قديم التاريخ إلى أيامنا، فبابل التي دمِّرت من قبل الفرس والشيء نفسه حصل مع المناذرة في الحيرة، وفي عام 61هـ/ 681م كانت أرض كربلاء مسرحًا لفاجعة مدمِّرة في التاريخ الإسلامي.

كما أن لأديان الفرس بصمتها الواضحة الجليَّة في كثير من حركات أرض السواد فكان لا بدَّ من إطلالة على الزرادشتية والمانوية والمزدكية وما انبثق عنها وأثره في الحركات المناوئة والمعارضة لسلطة الخلافة. كما أن لهذه الديانات الإيرانية أثرًا مهمًّا في نشأة

علم الكلام عند المسلمين، فقد أفادوا منه بشكلٍ مباشر من طريق المانوية وملحقاتها أو الفِرَق الغنوصية الأخرى وخاصة الصّابئة التي تركت بصمتها في الفكر الإسلامي لدى جميع المجموعات الكلامية والمذهبية الإسلامية، كما أن لشخصياتها دورًا بارزًا في حركة الترجمة والتأليف في عصورنا الذهبية. فجماعة إخوان الصفاء الإسماعيلية انفتحت كثيرًا على التراث والفلسفة الصابئية وعملت على نشر قسم من أدبياتها العلمية والفكرية عبر رسائلهم المبثوثة في كبرى الحواضر العراقية آنذاك، ولا ننسى أنَّ التصوف الإسلامي فيه بصمات وروح فلسفية شرقية (إيرانية، هندية) وبصمات غنوصية صابئية واضحة.

والمبحث الذي نسعى لكشف الغطاء عنه وإعلان ظهوره حول عقائد الحمى القرامطيّ وأديانه علنًا نظفر بمفاهيم جديدة لفهم الحركات السياسية والمنبثقات المذهبية الإسلامية التي نشطت في السواد العراقي وبالتالي لا يمكننا تفسير آراء هذه الجماعات وأعمالها إلّا بالعودة لمعرفة «كُنه» معتقدات الأجداد ومسح التراث العقائدي في ذلك الحمى وحدوده المؤثرة.

وكي تكتمل الرؤية المشهدية لأصول نشأة حركات الغلاة والمجموعات المذهبية، وهذا كان محفِّزًا لي ببساطة المتعلم المتلقي في سلوك منهج بحثي لمعرفة هذه الجماعات الخارجة عن المألوف، وخاصة تلك الآراء النابية المتداولة من قبل خصومهم وفتاواهم بالخروج عن ربقة الإسلام وتحليل الدم واستباحة العرض.

وبالتالي وممّا لا جدال فيه أنَّ للتراث العقائدي والديني السابق للإسلام آثاره في عديد المجموعات الفكرية الإسلامية على

اختلاف مشاربها، ولمعرفة أيّ إشكال في آرائها لا بدّ من العودة إلى الأسلاف لمعرفة الدلالات والمعاني وتبيُّن الأهداف والغايات، ومن الضّروري الإشارة إلى تفادي التعامل مع المجموعات الكلامية والمذهبية الإسلامية على أنها مجالات منفصلة عن بعضها وعلى أنها بنى متمايزة بشكلٍ تام، وما يجب أن نلفت إليه الجميع في المباحث والدراسات الحديثة القبول بالتداخل بين مختلف الآراء والطروحات المذهبية وتواصلها بأشكال مختلفة في ما بينها دون إقصاءٍ أو تهميش.

محمد الناصر الطيب صدّيقي

تونس في 28 حزيران/ يونيو 2012

الفصل الأوّل

عقائد العرب قبل الإسلام

الإنسان كائنٌ متدين بطبعه، فإذا تأمّلنا التاريخ الإنساني وجدنا أن الدين من أهم الظواهر المميِّزة للجماعات البشرية منذ بدايات تكوّنها. وعرب شبه الجزيرة العربية لم يكونوا بمعزلٍ عن ذلك. فقد دعا وجود بعض المعتقدات النابية عند العرب المتأخرين الباحثين إلى ضرورة النبش في عقلية القوم الذين ظهرت فيهم تلك المعتقدات بعد انتشار الإسلام بينهم في أقل من قرن، وسرعان ما تطوَّرت ونفَذَت في مجتمعاتها فعُدَّت من الفِرق المنتحلة للإسلام وكانت لهم عقيدة ودعوة، بل أشهروا في الناس سيرة مخالفة لعموم المسلمين. ونستند في معرفتنا عن أديان العرب قبل الإسلام بصفة عامة إلى النصوص التي نُسبَت إلى الجاهلية (ما قبل الإسلام) خاصة في بلاد اليمن والمناطق ذات الشواهد الحضارية الباقية، كما أشار القرآن الكريم إلى البعض منها كعاد وثمود[1]. وقد ظهر الدين عند عرب الجاهلية نتيجة تطوّر طويل وعوامل مختلفة جعلته يتَّخذ أشكالًا وعقائد وتعاليم وطقوسًا متعدِّدة، لهذا اعتبره البعض ظاهرة

(1) **القرآن الكريم**، سورة الحاقة (69: 2 – 5). سورة الفجر، (89: 6 – 9).

من ظواهر الحياة الاجتماعية لشبه جزيرة العرب[1]. ومن ثمّة فإن كل دين ظهر في تاريخ البشرية كانت له جذوره الاجتماعية في المَواطِن التي ظهر فيها وجذوره المعرفية المتصلة بالواقع البشري[2]. لذلك قامت دراسات علماء الأديان لتطوّر الأديان وللأدوار التي مرَّت بها، على دراسة عوامل كثيرة تاريخية ونفسية واجتماعية واقتصادية وتبيُّن أثرها في نمو الأفكار الدينية وظهورها[3]، ويجب ألّا نتصور أن أديان العرب في الجاهلية لم تتأثر بجوارها الثقافي والجغرافي، ومن ثمة لم تأخذ من الأمم والشعوب المجاورة بتعلّة بداوة العرب وعزلتهم، فهذا التصور غير صحيح نظرًا إلى جهل الدارسين والمؤرخين بقسم كبير من أحوال العرب قبل الإسلام[4]، ذلك أنّ معلومات المؤرِّخ الإسلامي عن تلك العصور السابقة للإسلام لم تكن دقيقة، بل اعتراها التشويه وصُبغت بصبغة الدين الجديد[5]، وإذا قمنا بمسح عقدي في جزيرة العرب ظهرت لنا أشكال عديدة من الدين والعقائد كالفيتشية والطوطميّة والروحيّة والوثنية والتوحيديّة[6].

وبالتالي لا يمكن إنكار ورود اليهودية والنصرانية إلى جزيرة العرب وقبائلها في مناطق مختلفة من الأقاليم والبلاد المجاورة

---

(1) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، العراق، 1374هـ/ 1955م، ج V، ص 9. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1989م، ج V، ص 139.

(2) برهان الدين دلو، **المرجع السابق**، ص 139.

(3) Hastings, **Encyclopaedia of religion and Ethics**, vol 10, p 964, FF.

(4) جواد علي، **المرجع السابق**، ج V، ص 10.

(5) نبيه عاقل، **تاريخ العرب القديم والعصر الجاهلي**، جامعة دمشق، 1986م، ص 31.

(6) برهان الدين دلو، **المرجع السابق**، ص 139.

بعوامل عديدة كالهجرة والتبشير[1]، كما أن الوثنيين قد تأثَّروا كذلك بوثنية غيرهم[2] ولتباين ظروف الطبيعة بين مختلف أقاليم شبه الجزيرة العربية واختلاف مستوى عيش سكانها أهل الوبر والحضر، كانت معتقدات أهل الوبر بدائية في حين نجد أنّ العرب الحضر لهم معتقدات أرقى بكثير ممّا هو عند العرب البدو[3]. فعقائد قدماء العرب بدائية جدًّا مرتبطة ببساطة عيشهم وهي مزيج من عبادة الأجداد والفيتشية والطوطمية والروحية وغيرها إذا استثنينا الديانات التوحيدية كاليهودية والنصرانية أو الحنيفية على ملَّة النبي إبراهيم، وإذا قمنا بتعريف لأهم المعتقدات السائدة بين سكان جزيرة العرب حتى سيادة الإسلام وانتشاره وجدنا المعتقدات الآتية:

أ- عبادة الأسلاف والأشياء

1 - عبادة الأسلاف:

لقد كانت هذه العبادة منتشرة بين الشعوب السامية في الشرق الأدنى القديم وأسبابها تكمن في حبِّهم وتقديرهم لأبطالهم وملوكهم وكبار قادتهم، لذلك أصبحنا نجد عند قدماء العرب وعند الشعوب الأخرى من قَبْلهم الحديث عن عبادة البطل والبطل الأسطوري،

(1) كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية**، نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط II، 1974، ص 27-28. جواد علي، **المرجع السابق**، ج V، ص 10 - 11. توفيق برو، **تاريخ العرب القديم**، دار الفكر دمشق، سورية، 1996، ص 307 - 308. برهان الدين دلو، **المرجع السابق**، ص 140.

(2) جواد علي، **المرجع السابق**، ج V، ص 11.

(3) برهان الدين دلو، **المرجع السابق**، ص 14.

فملاحم بابل وقدماء الإغريق وسيرة أبطال الجاهلية حافلة بقصصٍ نسجتها الأساطير، فصرنا نسمع حكايات بطولية أقرب إلى الخرافة وإن اختلفت الحكاية البطولية عن الخرافة لقرب أحداثها من الواقع، ولأنّ البطل فيها يشكّل صورة الإنسان الكامل الذي يتجاوز عالم الناسوت ويرتفع إلى مصاف الآلهة، والمجال العربي قريب جدًّا من العالم الرافدي لبلاد ما بين النهرين لما يحويه هذا العالم من ثراء ميثولوجي وأدبي كبيرين[1]، فلذلك لا نستبعد أن تكون هذه العبادات واردة إلى جزيرة العرب من الخارج، ومرويات الأدب الديني في العصر الجاهلي تذكُر قصصًا تعود إلى قصة الخلق الأولى عند أصحاب الديانات السماوية ومقتبَسة من الكثير من العقائد الشرقية والإغريقية وغيرها، وإنْ ذهب بعض كبار الباحثين في التاريخ الجاهلي إلى إرجاع هذه العبادة إلى عامل الخوف بالإضافة إلى تمجيد الأبطال[2].

وكما أسلفتُ الذكر، فإنّ قدسية البطل موروثٌ إنساني عند

---

(1) **ملحمة جلجامش**، ترجمها عن الألمانية، عبد الغفار مكاوي وراجعها عن الأكادية، عوني عبد الرؤوف، جامعة الكويت 1994م، اللوح الأول، العمود الأول، ص 69. مؤلف مجهول، **أساطير من بلاد ما بين النهرين**، (الخليقة، الطوفان، جلجامش، وغيرها)، ترجمتها إلى الإنكليزية، ستيفاني دالي، نقلتها إلى العربية، نجوى نصر، بيسان للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط I، 1997، ص65 - 67. أفرام عيسى يوسف، **ملحمة دجلة والفرات**، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط I، 2001م، ص 57 - 49.

(2) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ومكتبة النهضة، بغداد، العراق، 1970م، ج V، ص 34. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ص 140.

جميع الشعوب القديمة[1]، بل إن البطل والزعيم السياسي لم يفقد قدسيَّته في المخيال العربي حتى بعد الإسلام[2]، وإذا أردنا التعمُّق أكثر في جذور معتقد عبادة الأسلاف عند العرب قبل الإسلام محاولين تطبيق الآراء العلمية عليها تبيَّنا أنّها وإن كانت قد قطعت مراحل لا بأس بها فإن الجدل يبقى قائمًا حولها، ذلك أنّ هذه الآراء والنظريات نفسها أساسها ملاحظات وتجارب العلماء[3] المختلفة، ومن الصعب تطبيق تجارب شعب على شعب آخر خاصة أنّ أغلب التجارب والدراسات الحاصلة كانت حول المجتمعات البدائية لسكان أميركا ولقبائل أفريقيا وسكان أستراليا الأصليين ومعتقداتها، ومن ثمة يستحيل تطبيقها على معتقدات العرب قبل الإسلام ومع ذلك نقف عاجزين أمام ندرة النصوص الدينية عن عقائد عرب الجاهلية. ومن هنا نخلص إلى النظر في عقيدة عبادة أرواح الأسلاف عند عرب ما قبل الإسلام، وتفاسير هذه العبادة، وشرح روح عقيدتها إذ نجد في قصص العرب حديثًا عن الروح وانفصالها عن جسدها بعد الموت وعالم القبر ممّا يرويه الإخباريون.

وعن تصوُّر المخيال الجاهلي لأرواح أسلافه، نجد في أقاصيص العرب الكثير، ولعبت الأسطورة دورًا أساسيًّا في ذلك، فنجد في معتقداتهم أن أرواح الأموات وأنفسهم تلازمهم في قبورهم

(1) مفيد رائف العابد، دراسات في تاريخ الإغريق، مطبعة دار الكاتب، دمشق، (د. ت)، ص 353 - 355.

(2) محمد الجويلي، الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي (بين المقدس والمدنس)، سيراس للنشر والمؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس، 1992م، ص99 - 127.

(3) جواد علي، تاريخ العرب قبل الإسلام، ج V، ص 36.

وتبقى بينهم، ومردُّ ذلك أن هذه الطاقة الروحية المقدّسة يجب أن تعود إلى مصدرها[1] ولا نجد فيما وصلَنا من أدبيات دينية ما يفرِّق كثيرًا بين الروح والنفس عند عرب الجاهلية[2] وإنْ ذهب يوسف شلحد إلى مبدأ وجود نفس حيوي ونفس روحي[3]، ومن هنا نجد أنّ عقيدة عبادة أرواح الأسلاف متمكِّنة في أواسط المجتمعات العربية ما قبل الإسلام، بل إنّ بعض الدراسات لعقائد المحيط العربي وما جاورَه وخاصة في بلاد الشام والساحل الفينيقي تذهب إلى المنحى العقدي نفسه. فالاعتقاد عند عرب الجاهلية حول النفس والروح يشبه اعتقاد الأنباط في البتراء والفينيقيّين على طول سواحل بلاد الشام وامتدادهم الحضاري والسياسي[4]، فالنفس أو النفس النباتية تظلّ متعلِّقة بالقبر فتجري تغذيتها من القرابين، ومن جهة ثانية الروح أي النفس الروحية تعدُّ فيضًا مباشرًا من الألوهة[5]. لذلك قدَّس العرب أسلافهم ومجَّدوهم بالتماثيل (الأوثان) وبالأضرحة

---

(1) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1996م، ص 100.

(2) أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق الشيخ قاسم الشماعي الرفاعي، دار القلم، بيروت، لبنان، 1989م/ 1408هـ م II، ص 160-162. الرازي، **مختار الصحاح**، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1997م، ص 293.

(3) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، ص103-104.

(4) ذهب بعض الباحثين إلى اعتبار الأنباط والفينيقيين من أسلاف العرب وأن موطنهم الأصلي شبه الجزيرة العربية، من مراحل تاريخية قديمة، راجع نبيه عاقل، **تاريخ العرب القديم والعصر الجاهلي**، ص11 - 12.

(5) Dussaud, (R), **La pénétration des arabes en Syrie avant l'islam**, P. Geuthner, Paris, 1955, P 31.

التي قدَّموا لها القرابين وحرقوا عليها البخور وسكبوا عليها دماء الأضاحي. ومن ذلك، تذكُر لنا مصادرنا الشحيحة حول هذا الموضوع أنّ بني شيث بن آدم كانوا يأتون جسد أبيهم آدم في المغارة التي دفن فيها فيعظِّمونه ويترحمّون عليه، فقال رجل من بني قابيل بن آدم: «يا بني قابيل! إن لابني شيث دوارًا يدورون حوله، ويعظمونه وليس لكم شيء»، فنحت لهم صنمًا، وكان أوّل مَن عملها[1] كما قال صاحب كتاب الأصنام، «كان ود وسواع ويغوث ويعوق ونسر قومًا صالحين، ماتوا في شهر، فجزع عليهم أقاربهم، فقال رجل من بني قابيل: يا قوم هل تريدون أن أعمل لكم خمسة أصنام على صورهم ونصَبَها لهم».

«فكان الرجل يأتي أخاه وعمه وابن عمّه فيعظِّمه ويسعى حوله» وهكذا وبمرور الزمن اشتدَّ التعظيم قرنًا بعد آخر وكانت عقيدة الخلف أكثر موالاة وتمسُّكًا بهم من السلف فاستمروا على تعظيمهم وتقديسهم. فقالوا: «ما أعظم أوّلونا هؤلاء، إلّا وهُم يرجون شفاعتهم عند الله فعبَدوهم وعظم أمرهم»[2]، بل إن صنم اللات كان

(1) أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كتاب **الأصنام**، تحقيق أحمد زكي، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية، سنة 1343هـ/ 1924م، الناشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الجديدة لكتاب **الأصنام**، تحقيق، أحمد محمد عبيد، الإصدار المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 1424هـ/ 2003م، ص89 - 90.

(2) الكلبي، **الأصنام**، (الطبعة القديمة)، ص52، (الطبعة الحديثة)، ص91. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1993م، ص 96. توفيق برو، **تاريخ العرب القديم**، ص 288.

يحظى بتعظيم من قبل عرب شمال جزيرة العرب[1] وجنوبها بشهادة النص القرآني ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴾[2]، وهذا الصنم عبارة عن صخرة مربَّعة بيضاء أقامت عليه قبيلة ثقيف بالطائف[3] بيتًا جعلت فيه حرمًا يقصده العرب، ويقدِّمون الذبائح والقرابين تقرُّبًا، وتذكُر مصادرنا بأنّ اللّات أحدث من مناة وقصّتها تدور حول رجل يهودي كان يخلط السويق بالماء أو بالسمن ثم يحرِّكه ويضع هذا السويق من الحنطة أو الشعير[4] طعامًا للحجيج الذين يفدون لزيارة هذه الصخرة المربّعة.

فلمّا مات هذا الرجل اليهودي قيْل لهم أن الرجل لم يمت، ولكن دخل في الصخرة، فجعل العرب يعظِّمون الصخرة وبنوا لها بيتًا وجعلوا له سدنة[5]، وللأرواح بحسب تصوِر العربي قبل الإسلام القدرة على الظهور بأشكال مختلفة وقد تحلُّ حسب اعتقادهم في بعض الحيوانات[6] وتحلّ الأرواح أيضًا في بعض الأشجار، ولهذا

---

(1) أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د. ت). م II، ص 237 - 238.

(2) **القرآن الكريم**، سورة النجم، (53: 19).

(3) الكلبي، **الأصنام**، (الطبعة القديمة)، ص 16، (الطبعة الحديثة)، ص 43. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج II، ص 237.

(4) انظر هامش كتاب **الأصنام**، الطبعة الحديثة، ص 43.

(5) الكلبي، **الأصنام**، (طبعة قديمة)، ص 16، (طبعة حديثة)، ص 43. محمود عرفة محمود، **العرب قبل الإسلام**، مطبعة الوادي الجديد، القاهرة، مصر، 1998م، ص 228.

(6) راجع **عقائد التقمص**، قيس غوش، كتاب **التقمص حقيقة أم خيال**، دار جروس برس، طرابلس، ليبيا، 1991م، ص 5 - 9.

السبب نظر إليها الإنسان نظرة تقديس لذلك كانت الأشجار مُهابة، ويخشى من قطعها خوفًا من انتقام الروح الحالَّة بها[1]. وذهب العربي إلى أنَّ الملائكة عنصرٌ روحانيّ والنص القرآني يشير إلى مجادلات الرسول مع خصوم دعوته حول فكرة الملائكة وعبادتهم لها. ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ﴾[2]. وفي موضع آخر من القرآن يتبيَّن لنا عقيدة العرب في الملائكة[3] كما يشير المؤرخ الكبير جوّاد العلي: أن أساس عقيدة العرب في الملائكة هو أنّ لها أرواحًا وروحانيين[4] ومن هنا نستنتج أنَّ عربيّ ما قبل الإسلام اعتقد في أرواح أجداده وعبدها تعظيمًا وتقديسًا إيمانًا منه أنّ جسدها ذو روح قد استمدّ جوهر حياته من نفسين تنتميان إلى عالم عُلوي، وآخر سفلي[5] باعتبارها قوى خفيَّة مقدّسة.

2 - **عبادة الأشياء (الفيتشية):**

هي عبادة الأشياء وتقديسها والفيتشية بمعنى الرقيَّة[6] وهذه العبارة مرتبطة بعبادة الأرواح الشائعة في صفوف عرب الجاهلية كما مرّ معنا. وتتمحور هذه العبادة حول تقديس الأشياء

---

(1) القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجودات**، ص 231. جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 40.

(2) **القرآن الكريم**، سورة سبأ: (34: 40).

(3) **القرآن الكريم**، سورة الصافات: (37: 149). راجع كذلك سورة الإسراء: (17: 40). الزخرف: (43: 15).

(4) جواد علي، **المرجع السابق**، ج V، ص 40.

(5) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 104.

(6) برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 141.

المادية كالحجارة على اختلاف أنواعها، وقد تعود جذور العقيدة الفيتشية في الحجارة إلى أبناء إسماعيل الذين كانوا في ترحالهم وأسفارهم يحملون حجارة الحرم المكّي تعظيمًا لحرمته، إذ «أوّل ما كانت عبادة الحجارة في بني إسماعيل أنه كان لا يظعن من مكة ظاعن منهم إلّا واحتمل معه من حجارة الحرم، تعظيمًا للحرم وصبابة بمكة والكعبة، حتى سلخ ذلك بهم إلى أن كانوا يعبدون ما استحسنوا من الحجارة وأعجبهم في حجارة الحرم خاصة»[1]. وذلك لإيمانهم بالأصل السماوي للكعبة[2] وللأبعاد الرمزية لهذا البناء والمقدَّس المبني من الحجارة ومن ثمة تصبح البلد كلها مقدَّسة[3]. وعلى هذا الأساس نقول أن حدود مجال مكة المقدّس تتوقف عند شعاع حرمها وبركة الكعبة بلا حدود وهي على صلة

(1) أبو الوليد محمد بن عبد الله الأزرقي، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، المطبعة المجيدية، مكة المكرمة، 1352هـ ج II، ص 66.

(2) **القرآن الكريم**، سورة الحج (27: 22)، سورة قريش (3: 106)، سورة النمل (27: 93). الأزرقي، **أخبار مكّة**، ج II، ص 124.

(3) راجع الآيات من سورة النمل (27: 93)، سورة القصص (28: 57). تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي، **الزهور المقتطفة من تاريخ مكّة المشرفة**، تحقيق علي عمر، المكتبة الثقافية الدينية، بور سعيد، مصر، 1422هـ/ 2001م، ص 33 - 43. عبد الكريم بن محب الدين القطبي، **أعلام العلماء ببناء المسجد الحرام**، تحقيق وتعليق، أحمد محمد جمال وآخرون، دار الرفاعين، الرياض، م. ع، السعودية، 1407هـ/ 1987م، ص 37.

Gaudefroy - Demombynes, (M), **Le pèlerinage à la Mekke**, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T 33, Pgeuthner, Paris, 1923, PP. 2 - 24.

روحية بكل الأرض[1]. ويحظى الحرم المكي بالأمان الذي يمنح لكلِّ زائريه حسب النص القرآني[2]، وممّا يروى عن تعظيم الناس لمكة وحرمة حرمها «أن الرجل كان يلقى قاتل أبيه وأخيه في الكعبة، أو في الحرم في الشهر الحرام فلا يعرض له»[3] فمكّة تعني لزائريها الأمان[4]، لذلك كانت حجارة الحرم تعظَّم كما أنّ للعامل النفسي أثره في ذلك حيث نجد تفاؤلًا وتبارُكًا بهذه الحجارة. ثم تعمّقت هذه الظاهرة بكامل أبعادها الروحية عند عموم عرب الجاهلية ويذكر الكلبي: «كان الرجل إذا سافر فنزل منزلًا أخذ أربعة أحجار فنظر إلى أحسنها فاتَّخذه ربًّا... وإذا ارتحل تركه، فإذا نزل منزلًا آخر، فعل مثل ذلك... فكانوا ينحرون ويذبحون عند كلها ويتقربون»[5] وكان قدماء العرب يختارون حجارتهم المعبودة، وتشير المصادر إلى أنهم كانوا يختارون الأحجار الغريبة للتعبُّد، فإذا رأوا حجرًا أحسن رموا القديم وأخذوا الجديد[6]، وإذا رجعنا إلى نصوص التفسير القديمة

---

(1) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 156.

(2) **القرآن الكريم**، سورة البقرة: (2: 26)، سورة القصص: (28: 57)، سورة العنكبوت: (29: 26)

(3) الأزرقي، **أخبار مكّة**، ج II، ص 140.

(4) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، دار صادر، بيروت، لبنان، ج VI، ص 619.

(5) كتاب **الأصنام**، الطبعة القديمة، ص 33، الطبعة الحديثة، ص 68.

(6) شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، مصر، 1374هـ/ 1955م، ج II، ص 211. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 107. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 141.

للقرآن وجدنا المعنى نفسه[1]، وإذا لم يجد العربي حجارة عمَدَ إلى جمع حفنة من الرمل وحلّب عليها فيعبدها، وكان هنالك ميل إلى الحجر الأبيض[2] فيُعبد زمانًا ثم يُلقى. ونسج المخيال العربي القديم أساطير ظهرت لنا كروايات ومنها «إنّا قد وجدنا ربكم أو شبهه وإذا حجر فنحرنا عليه الجزور»[3]، وقد كانت لهذه الحجارة علاقة بالغنم والجمل ولبَنِها وهذا ما يبيّن أن المخيال الجاهلي مخيال تصوُّري[4]، لذلك سمِّيت عديد المواقع بأسماء حيوانات والظاهر أنّ العربي بقدر ما كان ملتصقًا بمحيطه ومجاله الجغرافي كان مرتبطًا ببيئته الاجتماعية فسمِّيت الجبال برأس الكلب[5]، ورأس الضأن، ربما لأن رؤوس هذه الجبال تشبه رؤوس بعض الحيوانات أو حتى الإنسان، وإذا ذهبنا إلى المجال الأفريقي وتحديدًا في منطقة السند من أعمال مدينة قفصة وجدنا أنّ البربر قد سموا جبالهم بأسماء أعضاء بشرية كما يبدو للمُشاهد من بعيد أو من قريب، والظاهر لنا أنّ هذه الأسماء قد أطلقت على الأحجار المقدَّسة التي كانت تشبه الإنسان أو الحيوان في نحتها الطبيعي[6]، لذلك ربما يكون البعض قد عمد إلى

---

(1) ﴿أَفَرَءَيْتَ مَنِ ٱتَّخَذَ إِلَٰهَهُۥ هَوَىٰهُ﴾، سورة الفرقان (25: 43)، راجع تفسير القرآن، أبو جعفر بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، مطبعة الباني بمصر، 1373هـ/ 1954م، ج XIX، ص 17.

(2) النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، ج II، ص 211.

(3) النويري، **المصدر نفسه**، ج II، ص 211.

(4) محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 107.

(5) راجع ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، أسماء الجبال في شبه الجزيرة العربية كما توجد تسميات شبيهة بذلك في جبال السند/ قفصة والمنطقة بربرية هناك.

(6) محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 107.

نصب الحجارة والشواهد على قبور أجدادهم[1]، لذلك اتخذ العرب هذه الأحجار الطبيعية المصقولة وربما قد هذَّبتها أيديهم باعتبارها ذات قوة سحرية ورموزًا للآلهة المعبودة[2].

وصاروا ينظرون إليها على أنها المكان التي تحلُّ فيه القوى الروحية المؤثِّرة، ذلك أن الأشياء المادية لم تكن هي المقصودة بالعبادة، بل كانوا يتقرَّبون إلى الأرواح التي تحلّ فيها[3].

وتذهب بعض الآراء إلى أن عرب الجاهلية كانوا من عبدة الحجارة[4]، وإذا كنّا لا ننفي ذلك فإنّنا لا يمكننا القطع بهذا الرأي لأن عبادة الحجارة أو تقديس الأشياء المادية (الفيتشية) تعدُّ من أكثر الديانات بدائية ولم يكن انتشارها في جزيرة العرب فقط، بل عرفتها كل الشعوب القديمة في مراحل التأسيس العقدي لدين الإنسان في حضارات ما قبل التاريخ وما بعده. لذلك كانت معبودات هذه المراحل تتمثَّل في أشكال مختلفة من الحجارة حسَّنها الإنسان[5] وظلَّت بقايا هذه العبادة حيَّة عند بعض العرب حتى ظهور الإسلام وانتشار سلطانه الديني والسياسي في الحجاز.

---

(1) توفيق برو، **تاريخ العرب القديم**، دار لبنان، 1422هـ/ 2001م، ص 288.

(2) محمود عرفة محمود، **العرب قبل الإسلام**، ص 221.

(3) **المصدر السابق**، ص 222.

(4) ي. م. يلياييف، **العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**، ترجمة أنيس فريحة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 1973، ص 116.

(5) فراس السواح، **لغز عشتار**، دار علاء الدين، دمشق، سورية، 1993، ص 42 - 43، رقم I، شكل قديم ورقم II، ص 44 - 45، شكل رقم 3 وشكل رقم 4، شكل رقم 5. للمؤلف نفسه، **دين الإنسان**، دار علاء الدين، دمشق، سورية، 1998، ص 121 - 123، ص 154 (الصورة)، ص 156.

ب - عبادة الطوطم[1] والجن:

1 - العبادة الطوطمية:

بالرغم من اتِّخاذ بعض القبائل العربية أسماء لطواطمها وعبادتها للنبات إلّا أن هذه العبادة تُعدُّ محدودة الانتشار مقارنة ببقية العبادات. فقد اعتقدت بعض القبائل بوجود صلة لهم بحيوان أو نبات يكون في نظرها مقدَّسًا وتوصّلوا إلى جعل انتسابهم لحيوان معين... أساسًا لالتزاماتهم الحياتية[2]. وهذا الانتساب للطوطم نفسه جعلهم يشعرون بأنهم أعضاء في عائلة واحدة تجمعهم هذه القرابة من النوع الخاص، فهم يحملون جميعًا اسمًا واحدًا اختاروه لأنفسهم وهو في الوقت نفسه اسمٌ لفصيلة من الحيوانات غالبًا أو نوع من النبات في بعضها[3]، ويصبح هذا الاسم الذي اصطَفَته هذه العشيرة أو القبيلة لنفسها لا تشاركها فيه أيّ مجموعة أخرى قريبة أو بعيدة والاسم الذي يتكنّى به كل أفرادها. والفصيل الحيواني يبقى قائمًا بصرف النظر عن موت عناصر منه وولادة أخرى، والأمر

---

(1) الطوطم: إن رابطة الطوطم أقوى من رابطة الدم أو الأسرة عند الأمم والشعوب الطوطمية، وقد لوحظ وجود مؤسسات طوطمية لدى سكان أميركا الشمالية الصليبيين إلى جانب سكان أستراليا، وتشير بعض الدراسات إلى وجود آثار وبقايا صعبة التفسير تسمح بالاستنتاج بأن الطوطمية وجدت قديمًا لدى الشعوب الآرية والسامية في آسيا وأوروبا، لذلك ذهب الكثير من الباحثين إلى القول بأنَّ الطوطمية مرحلة أساسية من مراحل التطوّر البشري عند شعوب العالم، سيغموند فرويد، **الطوطم والتابو**، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 1983، ص 24.

(2) محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 64.

(3) محمد عبد المعيد خان، **المرجع السابق**، ص64. فراس السواح، **دين الإنسان**، دار علاء الدين، دمشق، سورية، 1998، ص 179 - 180.

نفسه ينطبق على الطوطمية الإنسانية التي تضمّ جميع الأفراد الأحياء منهم والأموات وصولًا إلى الآباء المؤسسين. وإذا عدنا إلى الطوطم وأسهبنا في الحديث عنه وجدنا شارة محفورة أو مرسومة على راياته وأدواته وربما موشومة (وَشْم) على زنود أفراد القبيلة... وهذا الرسم لا يَعرف معناه سوى أصحاب الطوطم والمعنيون بالأمر منهم، وتبقى الفكرة التي يمثّلها الطوطم حاضرة أبدًا، فصورة الحيوان هنا ليست مقصودة لذاتها، بل لما وراءها من أفكار ومعانٍ تنتمي إلى عالم الأرواح وإن كان الطوطم في هيئة مادية[1] وإذا بحثنا في أصول هذه العبادة وطقوسها عند العرب تبيَّن لنا أنهم كانوا يتسمَّون بأسماء حيوانات مثال: بنو كلب، ثور، قرد، عنز، ثعلب، وذئب، وقنفذ، ظبيان، بنو أسد، بنو فهد وبنو يربوع[2]. كما تسمّى العرب بأسماء الطيور حيث نجد أسماء صقر، عقاب، حمامة، وغراب وعقاب[3]، كما حملوا أسماء مكونات الأرض كصخر وجبل

(1) Durkheim, (Emile). **The elementary forms of religious life**, free press, New York, 1965, PP 217 - 219.

(المادة المعلوماتية تصرفت فيها من كتاب دركهايم)، (بتصرّف).

(2) ابن حزم الأندلسي (ابن محمد علي بن أحمد بن سعيد)، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق وتعليق، عبد السلام محمد هارون، دار المعارف القاهرة، مصر، ط، 1999، ص 6، (راجع فهارس الأعلام)، ص522 - 666. أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، المطبعة الأميرية. القاهرة، مصر، 1331هـ/ 1913م، ج I، ص 312. جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 32.

(3) ابن حزم الأندلسي، **جمهرة أنساب العرب**، راجع فهرس الإسلام ص 522 - 666. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ص 142.

ونهر، أو أسماء نباتات كالحنظل حيث نجد حنظلة والنبوت[1]، وإذا أردنا تعليل ذلك وعُدْنا إلى مصادرنا عن الأنساب وجدنا أن هذه الأسماء ما هي إلّا ألقابٌ لأعلام وشخصيات من بطون وأفخاذ من قبائل العرب ومنهم انتقلت بالتدرُّج النسبي ثم أصبحت ألقابًا لقبائل وعشائر عربية، وهنالك أمثلة عديدة، ومن أبرز الأمثلة التي بحث فيها من قبل وتؤكِّدها المصادر الإخبارية ونسابة العرب نذكر على سبيل المثال قبيلة بني كلب، وتعيد الأنساب والأخبار جذور هذا النسب (كلب) إلى كلب بن وبرة بن ثعلبة جد قضاعة[2]، بينما ذهب بعض المستشرقين أمثال الألماني «Marguel» إلى أنَّ وجود أسماء حيوانات يحمل معاني دينية ولهذه الأسماء علاقة بعبادة الحيوانات كما هو عليه الحال في المذهب الطوطمي[3]، وعند التمعُّن والتفحُّص في هذا الموضوع نجد أنَّ العرب من الأمم التي اهتمَّت بشكل مهمّ جدًّا بأنسابها وحتى بأنساب خيولها[4]، وكُتبت

---

(1) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج I، ص 312 - 324.

(2) أبي العباس محمد بن يزيد المبرد، **نسب عدنان وقحطان**، تحقيق الأستاذ عبد العزيز الميمني الراجكُوني، مطابع قطر الوطنية الدوحة، قطر، 1404هـ/ 1984م، ص 34. ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي)، **الأنباء على قبائل الرواة**، طبع ضمن (مجموعة الرسائل الكمالية في الأنساب)، مكتبة المعارف، الطائف، السعودية (د، ت) ص 68 - 69. القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج I، ص 316.

(3) محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 76.

(4) الكلبي، **أنساب الخيل، (في الجاهلية والإسلام وأخبارها)**، تحقيق أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة، ط II، 1995.

مجلدات في ذلك وبحثت أيضًا في أصنامها[1]، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى لا يعني ذلك أنّ علم العرب بالأنساب في المرحلة الإسلامية قد كان دقيقًا، لكن ما يعنينا في الأمر هو تسمية المواليد بأسماء حيوانات وتحديدًا أسباب هذه التسمية ودوافعها. وقد اختلف الأوَّلون في المقصود منها وتَراوَح اختلافهم بين الأسماء والألقاب مبرِّرين ذلك التشابه بأنهم سمّوا أسماء الحيوان لا غير[2]، وذهب البعض الآخر إلى أنهم كانوا يسمّون الأولاد باسم الحيوان وقد ذُكِر أنّ ما قبل الإسلام يسمون أولادهم باسم الحيوان اعتقادًا منهم بتحصيل البركة[3]. وتشير مصادرنا إلى أنّ الطوطم في اعتقاد العرب يحمي حامليه عند وقوع الخطر، فكانوا يحملونه معهم أثناء معاركهم، وذكروا أنّ الصنم يغوث دافَعَ عن قبيلته في ساحة المعركة كما قال النابغة الذبياني.

وسار بنا يغوث إلى مراد فناجزناهم قبل الصباح[4]

كما كانت العرب تعتقد بأنَّ تسمية مواليدهم باسم الحيوان سوف تحفظهم من أعين الإنس والجن[5] وهذا ما يُسمى عند العرب

---

(1) الكلبي، كتاب **الأصنام**، (مصدر سابق).

(2) محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 77.

(3) محمد عبد المعيد خان، **المصدر السابق**، ص 99. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ص 142.

(4) النابغة الذبياني، **ديوان النابغة**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر (د. ت)، ص 216. الكلبي، كتاب **الأصنام**، (الطبعة القديمة)، ص 10، (الطبعة الحديثة) ص 37.

(5) الرازي، **مختار الصحاح**، ص 56 - 57.

بالتنفير، وتذكر المصادر أنّ الأعرابي أبا دقيش سُئل ذات مرة لِمَ تسمّون أبناءكم بِشَرِّ الأسماء نحو كلب وذئب وضرغام وثعلبة... وعبيدكم أحسنُها نحو مرزوق ورباح؟ فقال: «إنما نسمي أبناءنا لأعدائنا وعبيدنا لأنفسنا[1]. ومع ذلك تبقى شحّة المصادر هي أحد أهم الأسباب التي تجعلنا نتحرّى في إصدار أيّ حكم حول هذا الموضوع عند قدماء العرب وتبقى معرفتنا ضئيلة بعالم عرب ما قبل الإسلام، وما لا شكّ فيه أنّ العرب قديمًا اعتقدوا بوجود حيوانات مقدّسة كان بعضها موضع عبادة، من ذلك ما ذكر الدميري «أنّ العرب كانوا يأتون بالشاة البيضاء فيعبدونها، فيجيء الذئب فيأخذها فيأخذون أخرى مكانها»[2]، وكان بنو طيء يعبدون الجمل الأسود ويقيمون له شعائر خاصّة وقد نهى النبيّ محمد عندما قَدِم عليه وفد طيء في عام الوفود عن عبادة الجمل الأسود[3] كما كان لبني إياد ناقة مباركة، وفي أيام المحن والمصائب الجماعية كانت القبيلة بجميع أفرادها تسير وراءها بشكل عفوي وعشوائي[4] وهنا نذكر ناقة الله في قوم صالح[5]، والآية في سورة الشمس ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ ٱللَّهِ نَاقَةَ ٱللَّهِ وَسُقْيَٰهَا ﴾، وفي سورة الأعراف ﴿وَإِلَىٰ ثَمُودَ أَخَاهُمْ

---

(1) القلقشندي، **صبح الأعشى**، ج I، ص 313.

(2) كمال الدين محمد بن موسي الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، طبعة محمد شاهين، القاهرة، مصر (د. ت)، (طبعة مصورة عن طبعة بولاق 1886)، ج II، ص 35.

(3) أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الله السهيلي، **الروض الأنف**، المطبعة الجمالية بمصر، القاهرة 1332هـ/ 1914م، المجلد II، ص 342.

(4) Lammens. (H), op. Cit, P80; Lammens. (H), **L'Arabie occidentale avant l'hégire**, imprimerie catholique, Beyrouth, 1928, P 80.

(5) **القرآن الكريم**، سورة الشمس (91: 14).

صَٰلِحٗاۚ قَالَ يَٰقَوۡمِ ٱعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مَا لَكُم مِّنۡ إِلَٰهٍ غَيۡرُهُۥۖ قَدۡ جَآءَتۡكُم بَيِّنَةٞ مِّن رَّبِّكُمۡۖ هَٰذِهِۦ نَاقَةُ ٱللَّهِ لَكُمۡ ءَايَةٗۖ فَذَرُوهَا تَأۡكُلۡ فِيٓ أَرۡضِ ٱللَّهِۖ وَلَا تَمَسُّوهَا بِسُوٓءٖ فَيَأۡخُذَكُمۡ عَذَابٌ أَلِيمٞ ﴾[1]. وعقيدة العرب في الجمل عقيدة نموذجية ولها مكانة خاصة جدًّا حتى في آية الإسلام، نذكر من ذلك حادثة بناء مسجد الرسول محمد في يثرب حيث كان لناقته دورًا في اختيار موقع مسجده عندما كَثُر اللفظ وعمّ القيل والقال فقال لهم: ««خلوا سبيلها فإنها مأمورة» لناقته فخلوا سبيلها»[2] ونواصل مع عبادة الجمل حيث تذكر الكتب الإخبارية أنّ بني بكر كانوا يعبدون السقب[3] وهو بِكْر الناقة (كما هو في الهامش) الذكر الفتى[4]. وممّا لا شك فيه أن هذه العبادة كانت خاصة بكل نوع من هذه الطواطم وبما يحظى به كل طوطم من سمات قدسيّة كالخوف والخشية والإجلال والاحترام والحب، ولا ريب أن يبقى حال الجمل نموذجيًّا بحُكم مكانته الروحية عند بعض القبائل العربية[5]. ومن بين معبودات العرب نذكر الخيل، فقد عبد أهل البحرين

---

(1) **القرآن الكريم**، سورة الأعراف (7: 73).

(2) ابن هشام، **سيرة النبي**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، 1401هـ/ 1981م، م II، ص 112 - 114.

(3) السقب: «ولد الناقة وقيل الذكر ولد الناقة وقيل هو سقب ساعة تضعه أمّه»، ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، 2000م، ج VII، ص 206.

(4) محمد نعمان الجارم، **أديان العرب**، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1341هـ/ 1953م، ص 124. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 89. يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 134.

(5) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 134.

الخيل[1]، وفي نصوص الحديث النبوي نجد ذِكرًا طيّبًا للخيل على لسان الرسول «الخيل معقود بنواصيها الخير إلى يوم القيامة وأهلها معانون عليها فامسحوا نواصيها وادعوا لها بالبركة»[2]. ونمضي مع معبودات العرب من الحيوانات من ذلك لنذكر أنَّ التابعة في اليمن وضعوا في بيتهم المقدَّس المسمى برئام كلبًا أسود تمَّ ذبحه على يد الحَبرين اللذين نشَرا اليهودية في اليمن[3]. وفي سياق موضوع الحيوان المقدَّس عند العرب القدامى، تَذكُر لنا المصادر بأنه وُجِدت بيوت كثيرة تحمل أسماء حيوانات في شبه جزيرة العرب من ذلك نذكر «دارة الذئب بنجد في ديار بني كلاب، ودارة الذوئيب لبني الأضبط، ودارة الغزيل لبني الحارث بن ربيعة بن أبي بكر بن كلاب، ودارة الكعب الكبشات للضباب وبني جعفر.. »[4] هذا ما ورد عن الحيوان الطوطم، أمّا عن عبادة الشجر فتذكر الكتب الإخبارية الشجرة العظيمة والمعظَّمة من قبل عرب الحجاز، وبشكل خاص قبيلة قريش، وهذه الشجرة الخضراء يُقال لها «ذات أنواط»[5]. حيث كانت تعظَّم في مواسم الحّج وغيرها فتعلَّق الأسلحة والأردية عليها

(1) الإمام أبي الحسن أحمد بن يحي بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 2000م، ص 54.

(2) ابن الكلبي، **أنساب الخيل في الجاهلية والإسلام**، ص 9.

(3) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 24 - 25.

(4) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، مطبعة دار صادر ودار بيروت، بيروت، لبنان، 1375هـ/ 1956م، ج II، ص427 - 429.

(5) أبو الوليد محمد بن عبد الله بن أحمد الأزرقي، **أخبار مكة**، تحقيق علي عمر، نشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1424هـ/ 2004م، ج I، ص 98. ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج I، ص 273.

ويذبحون عندها ويظلون طول اليوم عاكفين تحت أغصانها[1].

ومن هنا يمكن أن نستنتج أنّ أشكال الديانة الطوطمية وُجِدت عند العرب حتى ظهور الإسلام. ومن مظاهر ذلك نذكر إجلالهم وتعظيمهم للحيوان الميت، بل حزنوا عليه ودفنوه كما يُدفن الإنسان، حيث يُذكر أنّ بني الحارث كانوا إذا وجدوا غزالًا ميتًا يغطّونه ويكفّنوه ويدفنوه، وكانت القبيلة تحزن عليه ستة أيام وأنَّ عمر الثاني (عمر بن عبد العزيز (99 - 101هـ/ 718 - 780م)) قام بتكفين حيَّة وجدها ميتة في أرض فلاة، دفنها وعُدَّ عمله هذا من مناقبه، وقيل إنَّ جمعًا من الصحابة صادفهم إعصار وبعد انقشاعه عمد أحدهم إلى ردائه فشقَّه وكفَّن الحية ببعضه ودفنها[2]. ومن مظاهر العقيدة في الطوطم عند العرب أنهم كانوا يحرِّمون التلفُّظ باسم الطواطم ولمسها، فكانوا يكنّون عن المنهوش أو الملدوغ بالسليم ويسمون النعامة بطلع والمجلم، كما كانوا يلقبون الأسد بأبي الحارث والثعلب بابن آوى والضبع بأم عامر[3]، وسمّوا الغراب

(1) الأزرقي، **المصدر نفسه**، ج I، ص 98 - 99. ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، ج I، ص 273.

(2) السهيلي، **الروض الأنف**، ج I، ص 136. Smith. (W. R), **Lectures on the religion of the semites**, Adam ande. Blackt, London, 1927, P. 444. محمد عبد المعيد خان، **المرجع السابق**، ص 87.

(3) أبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق الدكتور يحيى الشامي، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1997. (ط III)، م I، ج II، ص 339. أبو زكريا يحي بن علي الخطيب التبريزي، **شرح ديوان حماسة أبي تمام**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة، مصر، 1357هـ/ 1938م، ص193. أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشنتمري، كتاب **حماسة أبي تمام**، =

بحاتم[1]، ومن جملة مظاهر العقيدة الطوطمية عند العرب نذكر أنّ العربي لا يأكل طوطمه إلّا للضرورة القصوى جدًّا، ومن ذلك يذكر الآلوسي «أنهم كانوا إذا قتلوا الثعبان خافوا من الجن أن تأخذ بثأره، فيأخذون روثه ويفتّونه على رأسه ويقولون «روثه راث ثائرك» وإذا طالت علّة الواحد منهم ظنّوا به مسًّا من الجنّ، وإذا قتل حية أو يربوعًا أو قنفذًا صنعوا جِمالًا من طين وجعلوا عليها جوالق ملؤوها حنطة وشعيرًا أو تمرًا وجعلوا تلك الجمال في باب حجر إلى جهة الغرب وقت غروب الشمس وباتوا ليلتهم تلك، فإذا أصبحوا نظروا إلى تلك الجمال، فإذا رأوا أنها بحالها لم تقبل الديّة فزادوا فيها وإن رأوها قد تساقطت وتبدَّد ما عليها من الميرة قالوا قد قبلت الديّة واستدلوا على شفاء المريض وفرحوا وضربوا بالدف»[2]. والعرب لم تحرِّم أكل لحم الحيوان بالرغم من أنّ ذلك من أساسيات العقيدة الطوطمية، إلّا أنّ قوانين ونظم عرب ما قبل الإسلام حرَّمت ذلك في بعض المواسم حيث نرى «أن الحمس من قريش لا يسمنون السمن ولا يأقطون الأقط، ويأكلون اللحم أيام الموسم وكانوا لا يدخلون البيوت من أبوابها ويقولون لا ينبغي أن يحُوْل بيننا وبين السماء شيء، وكانوا يحرِّمون من النساء ما حرَّمه الله... إلّا إمرأة الأب... وكانوا

= دراسة وتحقيق الدكتور مصطفى عليان، نشر معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1423هـ ج I، ص 160 (انظر هامش الصفحة). محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 87.

(1) الجاحظ، **الحيوان**، م I، ج III، ص 508.

(2) الآلوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 358. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 86.

يبحرون البحيرة[1] ويسيبون السائبة[2] ويصلون الوصيلة ويحمون[3] الحام ويستقسمون[4] بالأزلام ويضربون وغير ذلك ممّا هو مذكور في

(1) وقد أشير في القران الكريم إلى البحيرة والسائبة والوصيلة والحام حيث نجد ذلك في سورة المائدة (5: 104): ﴿مَا جَعَلَ ٱللَّهُ مِنۢ بَحِيرَةٍ وَلَا سَآئِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ...﴾ والبحيرة هي: الناقة أو الشاة تترك فلا ينتفع من لبنها، ولا تَحمل ولا تُركب وترعى وتَرِد الماء، فلا ترد فإذا ماتت حرَّموا لحمها على النساء وأباحوه للرجال وذلك بعد أن تلد خمسة أبطن أو عشرة أو ما بين ذلك... والبحيرة تعرف بشق الأذن تمييزًا عن بقية الإبل.. وقد قيل بأن البحيرة هي التي يمنع درّها للطواغين فلا يحتلبها أحد من الناس، وعلى حدّ قول العلماء فإن البحيرة هي ابنة السائبة. الجواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج IV، ص 205. أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي، توفي 1025هـ. **تاج العروس من شرح القاموس**، المسمّى تاج العروس من جواهر القاموس، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1386هـ/ 1966م، (مادة بحر). محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، دار الفكر العربي القاهرة، مصر، ط 4، 1415هـ/ 1994م، ص 497 - 498.

(2) السائبة: هي الناقة أو البعير أو الدابة تُترك لتدر أو بعد بلوغ نتاجها حدًّا معلومًا فلا تُركب ولا يُحمَّل عليها ولا تُمنع من ماء وكلأ وتُترك سائبة لا يحلّ لأحد كائنًا مَن كان مخالفة ذلك... وكان الرجل في الجاهلية إذا قدم من سفر بعيد أو برئ من علّة قال ناقتي سائبة. محمود بن عمر الزمخشري، (ت 538هـ/ 1144م)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل**، المطبعة الأميريّة، القاهرة، مصر، 1307هـ ج I، ص 368.

(3) الوصيلة: هي الناقة التي وصلت بين عشرة أبطن، أو الشاة التي وصلت سبعة أبطن... راجع تفصيل ذلك في: الزمخشري، **الكشاف**، ج I، ص 368. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج IV، ص 206. محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 498 - 499.

(4) الحام: هو البعير إذا نتج عشرة أبطن من صلبه، وقيل حام بمعنى حمى ظهره، فلا يُركب ولا يُحمَّل عليه، ولا يُمنع من مرعى، وقالوا الحام من الإبل كان يحمل عليه ولا يمنع من مرعى وقالوا الحام من الإبل كان الفحل إذا انقضّ ضرابه جعلوا عليه من =

أخبارهم»[1]، ومن المفارقات العجيبة التي تندَّرت بها بعض القبائل العربية أنّ قبيلة بني حنيفة أكلت إلهها المصنوع من الحيس[2] عندما أصابتهم المجاعة فتندَّر بهم رجل من بني تميم قائلًا: «أكلت ربّها حنيفة من جوع بها ومن إعواز»[3]. ويذهب البعض إلى أنّ الدافع من أكل الطوطم ليس الجوع بقدر ما هو اعتقادهم بأنّ من يأكل الطوطم تنتقل إليه قوّته وجميع ميزاته ويكون ذلك في وليمة جماعية[4].

ومن خلال هذه الروايات والإسهاب في بعض دقائق عقائد العرب يتبيَّن لنا أنّ العربي قد قدَّس الحيوان الحيّ نفسه، وإن وجدت آلهة على هيئة حيوانية في أماكن مختلفة من شبه الجزيرة العربية أو

= ريش الطواويس وسيَّبوه وقالوا «بل الحام» أنّ الفحل إذا أنتج له عشر إناث متتابعات ليس بينهن أنثى حمى ظهره ولم يركب ولم يُجزّ وبره ويخلى في إبله يضرب فيها، لا ينتفع به بغير ذلك، راجع الزبيدي، **تاج العروس**، ج VIII، ص 155. الزمخشري، **الكشاف**، ص 368. الجواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج IV، ص 206. محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 499.

(1) مظهر بن طاهر المقدسي (507هـ)، **البدء والتاريخ**، المنسوب إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، نشر وتحقيق كلمان، حوار سنة 1907م، أعيد طبعه سنة 1962، طهران، إيران، 1962، ج VI، ص 32.

(2) الحيس: الخلط ومنه سمّي الحيس وهو تمر يخلط بسمن واقط، راجع الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان 1997، ص 78.

(3) أبي محمد عبد الله بن مسلم ابن قتيبة، **المعارف**، تحقيق وتقديم ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط IV، 1992، ص 621. المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج IV، ص 32.

(4) ي. أم. بيليايف، **العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**، ترجمة أنيس فريحة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 1973، ص 116.

مجسّمات حيوانية للآلهة فهي مستوردة من الحضارات المجاورة[1] بحُكم أنّ أشكال هذه الآلهة ذات أصول سامية[2].

كما ذهب إلى ذلك أحد الباحثين الإنكليز الذي كتب عن موضوع القرابة والزواج عند العرب القدامى[3]. وما نخرج به ممّا أثير سابقًا وتطرّقنا إليه، هو أنّ قدامى العرب قدّسوا بعض الحيوانات وتبرّكوا ببعضها وتطيّروا من البعض الآخر. ومن ثمة فإنّ هذه المعتقدات المخصّصة للحيوانات المقدّسة تماثل أصحاب الديانات الطوطمية مع اختلافات في طرق العبادة ونوع الاعتقاد.

ومع كل ذلك لا نستبعد أي تشابه في ظاهر الطوطمية العربية القديمة مع الطوطمية عند الشعوب والحضارات الأخرى... ومع ذلك تبقى هنالك مسافة قد تأخذ شيئًا من الوقت عند الباحثين وتريق بحارًا من المداد كي نصل إلى وجود نظام طوطمي حقيقي عند عرب ما قبل الإسلام، كما يجب أن يتم التفريق بين الطوطمية الاجتماعية والطوطمية الدينية. فنتائج البحث تُرشدُنا إلى أنّ العرب القدامى لم تتوفّر فيهم كل الميزات الطوطمية بالرغم من أنّ الاعتقاد في الحيوان يعدّ ضمن صميم الطوطمية، وهكذا نرى أن طوطمية العرب تتمثّل في تقديس الحيوان[4]. أمّا عن الطوطمية الاجتماعية فلم تكن متلازمة

(1) محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 91.

(2) محمد عبد المعيد خان، **المرجع نفسه**، ص 92.

(3) Smith (W. R), **Kinship and Marriage in early Arabica**, Adam and C. Black, London, 1905؛ راجع العمل المميّز لـ: قطاط (حياة)، **العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام**، دار أمل للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 2006م، ص 288-290

(4) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 136.

مع الطوطمية الدينية وإن تسمّت بعض القبائل بأسماء حيوانية[1]. وما طرحه الباحث الإنكليزي سميث يُعدّ من باب الافتراض لأنّ أدلته ضعيفة[2]، ومن ثمة فإنّ تصورنا الكلاسيكي القائم على مراحل تطور الإنسان من طور الصيد البري إلى الرعي ثم الزراعة قد رفضته جملة وتفصيلًا الأبحاث العلمية المعمَّقة حول التطوّر التاريخي للشعوب البدوية، حيث إنّ انتقالها من طور إلى آخر يتم بمرونة[3]، وهكذا فإنّ حمل بعض القبائل لأسماء حيوانية يعود إلى أنّها ألقاب وإن عبدت آلهة ذات تجسيم حيواني في جنوب شبه جزيرة العرب فإننا لم نجد لذلك أثرًا في حياة العرب الاجتماعية.

2 - عبادة الجنّ:

كانت عبادة الجن من العبادات التي عرفتها جزيرة العرب، والنصوص القرآنية تذكر ذلك، بل ما زالت آثار هذه العقيدة إلى يومنا هذا عند عديد الشعوب والأمم وامتدت بقايا هذا الاعتقاد في الجان و«الخافيين»[4] إلى ما بعد الإسلام والسواد الأعظم

---

(1) محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 92.

(2) HENNINGER, (J), «Le problème du totémisme chez les senties», in Sacra Pagina. Miscellanées Biblica conngressus internationals cathrolicii de Rebiblica, C Genblaux, 1959, Vol. I. PP. 257 - 262.

(3) FEILBERG. (C. G) **La tente Noire**, Kobenhaven, 1944, ChHI. HENNINGER, (J), «La société bédouine ancienne», in L'antica. Société Beduina, Universita di Roma Centradi studi senitiici, N°2, Roma, P89.

(4) الخافيين هو مصطلح محلي عن الكائنات التي تعتقد الفئات الشعبية أنها تعيش معنا، أصحاب الدار من الأرواح والجان... ونقدم لهم قرابين مختلفة لحم من دون ملح أو مذبوح...

من المسلمين يعتقدون بها عقيدة خوف ورهبة، بل إن قسمًا من أساطير العرب القدامى نجدها عند العرّافين والعزّامة في مناطق عديدة من العالم الإسلامي ناهيك عن الزنوج في أفريقيا وهنود الأمازون والآسيويين... (ربما يحتاج مثل هذا الموضوع إلى عمل مستقلّ مرتبط بالدراسات الأنثروبولوجية)، إذًا تُعدّ عبادة الجن من العبادات الدارجة والمعروفة عند العرب، وتشير عديد الآيات إلى هذا الاعتقاد الراسخ ففي سورة سبأ نجد ما يشير بوضوح إلى عبادة الجن ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ جَمِيعًا ثُمَّ يَقُولُ لِلْمَلَٰٓئِكَةِ أَهَٰٓؤُلَآءِ إِيَّاكُمْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ﴾ ﴿ قَالُوا۟ سُبْحَٰنَكَ أَنتَ وَلِيُّنَا مِن دُونِهِم ۖ بَلْ كَانُوا۟ يَعْبُدُونَ ٱلْجِنَّ ۖ أَكْثَرُهُم بِهِم مُّؤْمِنُونَ ﴾[1]. وتفشّت عبادة الجن في بني مليح من خزاعة[2] ويشير بن الكلبي إلى أن الآية 194 من سورة الأعراف ﴿ إِنَّ ٱلَّذِينَ تَدْعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ عِبَادٌ أَمْثَالُكُمْ ۖ فَٱدْعُوهُمْ فَلْيَسْتَجِيبُوا۟ لَكُمْ إِن كُنتُمْ صَٰدِقِينَ ﴾[3] قد نزلت في بني مليح من خزاعة وهم رهط طلحة الطلحات[4]. وكما يقول «نولدكه»: «إن عبادة الجن عقيدة قديمة، وجدت عند أقوام من غير العرب، وتسرّبت إلى العرب من جيرانهم

(1) سورة سبأ (40: 34/ 41).

(2) ابن الكلبي، كتاب الأصنام، الطبعة القديمة، ص 34، الطبعة الحديثة، ص69.

(3) سورة الأعراف مكية (7: 194).

(4) كتاب الأصنام، الطبعة القديمة، ص 34، الطبعة الحديثة، ص69. وطلحة الطلحات هو طلحة بن عبد الله بن خلف الخزاعي وهو من أجواد العرب وكان أبوه كاتبًا للخليفة الثاني عمر بن الخطاب على ديوان الكوفة والبصرة، وكان طلحة على سجستان ومات بها سنة 63هـ في زمن الخليفة الأموي الثاني يزيد بن معاوية... راجع، ابن قتيبة، المعارف، ص 419. ابن أيبك صلاح الدين الصفدي، الشعور بالعور، تحقيق عبد الرزاق حسين، ط 1، دار عمار، عمّان، الأردن، 1988، ص 157.

الشماليين ودخلت فلسطين من الإيرانيين[1]، ومن هنا وجب علينا أن نحفر في جذور كلمة الجنّ حيث يرى بعض الباحثين أنها ذات جذور لاتينية وهي قريبة إن لم تكن مستعارة من الكلمة اللاتينية Genius[2]، إلاّ أننا نجد فريقًا من العلماء الغربيين يرفض ذلك ويعيدونها إلى أصلها العربي المشتق من الجذر «جنّ» والظاهر أنه لا صلة لها باللاتينية[3].

وقد ذهب البعض الآخر إلى أنّ كلمة جن ذات أصول آرامية[4]. وإذا دقّقنا بعمقٍ في الأصول الآرامية لاسم الجن وحاولنا البحث في هذه العقيدة الشائعة عند أراضي العراق القديم (بلاد الرافدين)، وجدنا أنّ الجن في المخيال الرافدي هو ذلك الكائن المجنَّح بمختلف أنواعه الإنساني والحيواني والمركَّب. وقد ظهرت أشكال لهذه الكائنات بشكل جليّ في الفن الآرامي[5]، وأنّ فكرة الجن تعود إلى طائر الصاعقة (هو الإله الرافدي/ الآرامي (إم

(1) NODELKE, The Art, «Arab», **Encyclopedia of Religion and Ethics**, Vol. I, P 670.

يرجى مراجعة أعمال خزعل الماجدي والمختصين في آثار وتاريخ ما بين النهرين من إنكليز وألمان وكذلك علماء العراق.

(2) Masse. (H), art «Djinn», in E. I, T. I, P 1076.

(3) WENSINC. (AJ), «The Ethymology of the Arabic Djinn» (Spirits), Verslagen en Mededeelingen Der Koninklijke Academie Van Wetenschappen, 5 e reeks, Deel IV, Amsterdam, 1920, P 506.

(4) Albright, (w. F), «Islam and the Religion of the Ancient Orient» Journal of the American Oriental Society, vol 60 (1940), P 292.

(5) خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، الأردن، 2000م، (الأشكال من ص 111 - 119) (الأشكال من رقم 21 - 30).

دوجد)) وهو إله الريح، وقد سمِّي في مرحلة ثانية الطائر زو، وأن الذين ذهبوا إلى تجذير كلمة جن وإرجاعها لأصول رافدية يتيحون لنا تبيّن دلالة كلمة جن على الريح، فقد كان البابليون يسمّون هبوب الريح الجنوبية (ألوجن) والشرقية (كورجن) والغربية (مارجن) والشمالية (سجن)، وهذا يعني أنّ المخيال الرافدي أوجد للريح أجنحة، والأدب الرافدي غني بقصص الأبطال ومعاناتهم وتغلُّبهم على قوى ومظاهر الطبيعة[1]، ومع كل هذه البسطة حول معتقدات الآراميين في الجن نجد أنفسنا بين عدّة احتمالات، فعدّة مفردات ومصطلحات عربية ذات أصول آرامية وهذا يولِّد إمكانية القول بأنّ كلمة جنّ وردت إلى العربية من الآرامية[2]. ويرى البعض الآخر أنّ كلمة «جنّي» ليست سوى كلمة جنّ العربية بعد انتقالها إلى التدمرية[3] (لغة مدينة تدمر في سورية). ومن هنا يتبيّن لنا جذور هذه الكلمة العربية ويبقى احتمال استعارتها ضعيفًا حيث إن كلمة جنّ تعبِّر بدقة لا متناهية عن الفكرة إن لم أقل الأفكار التي تكوِّنها عن الجنة بحكم أنها تُقال على ما يكون مخفيًا ولا تطاله الأبصار[4].

وحتى في النص القرآني، الذي يعدُّ المصدر الأول والأساسي لنا في فترة ما قبل الإسلام، نجد أنها تدل على ما تغلِّفه الدياجي وعلى

(1) خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، ص 111.

(2) Hennimger. (J), **La religion bédouine pré islamique, in l'antica société beduime**, Roma 1959, p13.

(3) Schlumberger. (Daniel), **La palmyrénien du nord ouest**, P. G Euthner, Paris, 1951, P. 13.

(4) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 46 – 47.

الكائنات الخفية حيث نجد في عديد السور منها سورة الحجر[1] والرحمن[2] وغيرها لفظة الجان، وفي سور: الأعراف[3]، هود[4]، المؤمنون[5]، والسجدة[6]، الصافات[7]، الناس[8]، ما يوضح ذلك. ومن ثمة فإنَّ إمكانية استعارة كلمة جن من الآرامية تكون مرفوضة ولكن لا يعني هذا أن أصلهما السامي مشترك[9]. وقبل أن نتحوَّل إلى أصول هذه العبادة وقواعد عقيدتها وجب علينا التذكير بأنّ التراث الأدبي العربي الجاهلي والإسلامي غني بأقاصيص الجان. وبعد هذا التحليل للأصل اللغوي لكلمة جن، وجب علينا أن نعرّف بالمفهوم اللغوي والأسطوري لمعتقدات قدامى العرب. فالقرآن يشير في إحدى سوره: ﴿فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ ٱلَّيْلُ رَءَا كَوْكَبًا قَالَ هَٰذَا رَبِّي فَلَمَّآ أَفَلَ قَالَ لَآ أُحِبُّ ٱلْآفِلِينَ﴾[10] فـ «جنّ» بمعنى أدركه الليل أي تغشاه وستره[11]،

(1) (15 : 27).

(2) (55: 15، 39).

(3) (7: 184).

(4) (11: 119).

(5) (23: 25).

(6) (32: 13).

(7) (37: 158).

(8) (114: 6).

(9) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 47.

(10) **القرآن**، سورة الأنعام، مكية (6: 76).

(11) الحافظ أبي فداء إسماعيل القريشي ابن كثير الدمشقي، **تفسير القرآن العظيم**، نشر دار الخير، بيروت، لبنان، دمشق وسورية، 1414 هـ/ 1994م، ج II، ص 140، وللتوسع أكثر في كلمة «جن» ستره بظلمته قال الواحدي: جن عليه الليل وأجنه الليل، ويُقال لكل ما سترته جن وأجن ومنه الجنة والجن والجنون والجنين وكل هذا يعود إلى =

وكذلك هنالك عديد الأسماء المشتقَّة من جن والتي تعبِّر عن فكرة الخفي، وهو غير المدرك من الأبصار فنذكر: الجنين، لأنه متخفٍّ في أحشاء والدته كما يعبّر عن القلب بالجنان، والمجنة أي المكان الذي يسكنه الجن والشياطين وبالتحديد نقول جني، وسميت بذلك لأنّها تُتَّقى ولا تُرى[1] لأنها كائنات خفية ومستورة. وقد نسج المخيال العربي قصصًا وأساطير ما زالت راسخة في الذهنية العربية[2] إذ عمّ الاعتقاد بالجن والشياطين أرجاء الجزيرة العربية، ونجد العربي يتخيَّل الجن وكأنها مخلوقات من هواء ونار لا دخان لها، أو كأنها مخلوقات عاقلة كالإنسان لها أحاسيسها وعواطفها تهجر مواطنها في الصحراء وتحوم حول مضارب القبائل. وللتوسُّع أكثر في كلمة «جن» وحسب ما في الخيال العربي من تصوير للجن وأشكاله نجد أنه يصوِّرها مخلوقات هوائية قادرة على خلق شكلها بما تريد، تفعل ما يعجز عن صنعه البشر فيخافونها ويعبدونها[3].

= الستر والاستتار... محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، إشراف مكتبة البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 2000م، ج I، ص 371.

(1) الإمام محمد بن أمجي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، ص 56.

(2) كثير من القصص المروية في الأدب الشعبي تتحدث عن الجان وزواجهم برجال أو نساء من الإنس وعمّن يتملّكهم الجن، فإذا كان الجن يهوديًا يتعب صاحبه، وإذا كان مسلمًا فهو خفيف على صاحبه... والعرّافين الذين يتعاملون مع الجان ففي شهر رمضان مقيدة أعمالهم لأن الجان مصفَّدون وإذا كان روحانيهم مسلمين فأعمالهم مباحة...

(3) منذر معاليقي، **صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان 1995، ص 125–126.

وهي تتردَّد على الأماكن المهجورة والموحشة والمواضع التي تصيبها الكوارث كمواطن عاد وثمود، إذ تعيش في الخرائب والقبور والصحاري وقرب عيون الماء وفي بعض الأودية[4]. وتتردَّد الجن بشكلٍ رئيسٍ على المقابر وهي من المواضع المأهولة بها، ولذلك يُخشى من ارتيادها ليلًا، وهي لا بدّ أن تكون على هذه الصفة، فهي موطن الموتى وأرواح الموتى تطوف على القبور والهامة ترفرف على قبر القتيل والموت نفسه شيء مخيف، فما بالك بالجن. لذلك كانت المقابر من أنسب المساكن للجن حسب المخيال الإنساني لا العربي فقط، والمواضع المذكورة هي المواضع المفضَّلة المختارة لسكنى الجن، غير أن مواطن الجنّ، غير محدّدة ولا معينة، إنها تسكن في كل موضع ومكان حتى باطن الأرض، بل إن البدو في بعض المناطق يعتبرون الجن المُلَّاك الحقيقيين للأرض ولذلك قيل لهم: ساكنو الأرض[5].

ولا يخلو مكان خيمة جديدة عند البدو ولا بيت عند الحضر دون تقديم قربان لصاحب المحل[6]، وتختفي الجنّ عن الأنظار

---

(4) الجاحظ، **الحيوان**، مII، ج VI، ص 428. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 82 - ص83. جوّاد العلي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 43. يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 47. توفيق برو، **تاريخ العرب القديم**، دار لبنان، 1422هـ/ 2001م، ص 289.

(5) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 43. يوسف شلحد، **بني المقدّس عند العرب**، ص 47.

(6) أصحاب الدار، وقد نسج الخيال الشعبي عندنا قصصًا عجيبة فلا تتم الإقامة ببيت جديد دون تقديم الذبيحة، إضافة إلى استعمال البخور وسكب ماء البحر في المناطق الساحلية. أما في المناطق الداخلية فيجب استعمال الماء والملح وشيّ الكبد من دون =

نهارًا، لكنها تنتشر ليلًا أينما لفَّها الظلام، ويُعتقد أنها اختارت الظلام وقتًا لظهورها... فإذا انبلج الصبح ولّت واختفت. وقد ورد أن المسافرين ليلًا في مثل هذه المواضع المأهولة بالأرواح كانوا يحيّونها «عمو ظلامًا» يقولونها خوفًا ورهبة من الجن واستجلابًا لعطفها عليهم، فلا تمسّهم بسوء[1]. وكما مرّ معنا في اعتقادات العرب قبل الإسلام فإنّ الجنّ سكنت في مواضع أقوام وحضارات هلكت كعاد وثمود وقوم لوط... ممّا يدلّ على أنّ العرب تعتقد أن المواضع المصابة بكوارث تكون بعد هلاك وتدمير أصحابها مواطن مسكونة بالجنّ. وهذا الاعتقاد نجده عند العرّافين وغيرهم[2]

= ملح وتوزيعها قطعًا صغيرة على كامل زوايا وأماكن البيت، وتُكرَّر العادة الأخيرة في كل المناسبات التي يُسكب فيها دم بالبيت وبشكل خاص في عيد الأضحى، والأهالي يظنون أهل الدار من الخافيين/ الجنّ يشربون هذا الدم المهراق.

(1) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 43. **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 718. يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 47. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 147.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 43، وفي المعتقدات اليهودية، إن صلاة الحاخامات في المقابر القديمة على شخص مغضوب عليه، كما فعلوا مع إسحاق رابين الذي وقّع اتفاقية غزة/ أريحا مع ياسر عرفات بمنتجع كمب - ديفيد سنة 1993، وكانت نتيجتها قَتْله من قبل متطرف يهودي والشيء نفسه تمّ إعادته مع أريبل شارون حين صلّى رجال دين من اليهود المتطرفين في أوائل صيف 2005 في المقبرة نفسها التي صلوا فيها على رابين في مناطق الجليل الأعلى شمال (فلسطين المحتلة) بسبب قراره بضرورة الانسحاب من قطاع غزة... وهذا نابع من عقيدة قديمة عند اليهود بوجود جنّ في هذه المقابر القديمة وضرورة الاستعانة بها في صبٍّ جام لعنات على خصومهم وأعدائهم. ونبقى مع هذه الأساطير المُعاشة، ففي عالم السحرة نجد أنهم يوصون بدفن حجاب شيء ما في مقبرة مهجورة لذلك كانت =

ونجد شيئًا شبيهًا بهذا الاعتقاد عند المسلمين... إن لم يكن نفسه. حيث تذكُر كتب الحديث والسيرة حديثًا منسوبًا إلى الرسول عند مروره بوادي الحجر من أرض ثمود في طريقه لغزوة تبوك سنة 9هـ، حيث نزل في هذا المكان واستقى الناس من بئرها، فلمّا راحوا قال الرسول: «لا تشربوا من مائها شيئًا ولا تتوضئوا منه للصلاة، وما كان من عجين عجنتموه فاعلفوه الإبل، ولا تأكلوا منه شيئًا ولا يخرجنَّ أحدٌ منكم الليلة إلّا ومعه صاحب له»[1] ويصدف أن لا يلتزم اثنان بقول الرسول فخرج أحدهما لحاجته وخرج الآخر لطلب بعيره، فاحتملته الريح حتى طرحته بجبل طيء. أما الذي خرج لحاجته فإنه حنق على مذهبه... وقد ذكَّرهم الرسول بنَهْيه الصارم لهم بعدم خروج أيّ فرد إلّا ومعه صاحبه[2]، وهذا الاستنتاج يبطن أن الجن تستوطن أرض الكوارث بعد هلاك أصحابها.

ونمضي قُدمًا في السياق نفسه، إذ ذكر الزهري أن الرسول

= بعض المقابر الرومانية مليئة بالدفائن والغاية أن يُنسى الطرف المسحور كما نُسي صاحب القبر، وهنا يلعب الجنّ ساكن هذه الأماكن هذا الدور... وهذه القصص العجيبة نجدها في قصصنا الشعبية المُعاشة.

(1) ابن هشام، **سيرة النبي**، ج IV، ص 176. أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **تاريخ الطبري**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م، ج II، ص 183. ابن كثير الدمشقي (أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر القرشي)، **قصص الأنبياء**، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1966م، ص 118، أما عن مصادر الحديث النبوي التي وردت فيها هذه الحادثة فنذكر مسلم، **صحيح مسلم**، شرح الإمام النووي، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، لبنان، ومكتبة الغزالي، دمشق، سورية (د. ت) م V، ج XV، ص 40 - 42 رقم الحديث 2281.

(2) ابن هشام، **السيرة**، ج IV، ص 176.

عليه السلام لمّا مرّ بالحجر سجى ثوبه على وجهه[1] واستحثّ راحلته ثم قال «لا تدخلوا بيوت الذين ظلموا إلّا وأنتم باكون خوفًا أن يصيبكم مثل ما أصابهم»[2]. وتلعب البيئة المعاشة أثرًا كبيرًا في نحت وخلق هذه التصورات عن الجنّ والغول والسعلاة وأمثالها، فصور الجن والغيلان والسعالي هي صور حيوانات وحشية من تلك التي تسكن البراري والفيافي، وربما كان الجنّ في التصور العربي القديم أقرب إلى الحيوان المتوحِّش، لذلك كان ينسب الأفراد والقبائل إلى نسل الجنّ حيث نسب بلقيس ملكة سبأ وذو القرنين ملك الأرض إلى ولد الجن[3]، والتراث اليمني القديم حافل بقصصٍ أسْطَرها الخيال اليماني لملكة سبأ ابنة الهدهد، حيث إن اسمه قد ألحق له بسبب ارتباط اسمه بالجن، بل إنه نفسه ينتمي إلى عالم الجن[4]. ويستدعي منّا فهم المغزى التراثي لهذه الأساطير أن نشير إلى أنّ هناك تطورًا في تصور قدماء العرب للجن حيث لم يحافظ تصور الجن على حيوانيته القديمة في جميع تطوراته مرورًا بعصر

(1) سجى ثوبه: غطاه على وجهه، راجع الرازي، **مختار الصحاح**، ص 131.

(2) ابن هشام، **سيرة النبي**، ج IV، ص 177. ابن كثير، **قصص الأنبياء**، ص 118.

(3) الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 349. محمد عبد المعبد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 84. جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 46. زياد منى، **بلقيس لغز ملكة سبأ**، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2004، ص 86 - 87.

(4) نشوان بن سعيد الحميري، **ملوك حمير وأقيال اليمن**، (قصيدة نشوان بن سعيد الحميري وشرحها المسمى خلاصة السيرة الجامعة لعجائب أخبار الملوك التابعة)، تحقيق وتعليق السيد علي بن إسماعيل المؤيد وإسماعيل بن أحمد الجرافي، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، مصر، 1378هـ، ص 74 - 77.

البداوة والترحال إلى العصر الإسلامي.

وهذا لا ينفي أن يكون تصوّر العرب القديم للجنّ كحيوان امتدادًا وتواصلًا مع المعتقد الطوطمي[1]، إلاّ أنّ البعض لا يعتبر عبادة الجن ضمن الطوطمية عند العرب لأنّ الطوطم كان من أصحاب الشعوب البدائية المتوحشة وله أتباع يحمونه ويحميهم. أمّا الجن فهو شيء مخيف ومنفِّر للناس، وقد استعاذت العرب من الجنّ ولم يرجوا منه الخير لأنه يمثِّل قوة الشر، لذا عدّ العرب الجنّ من أعداء القبيلة لا من أبنائها. وكما أسلفنا القول فإن الجن قد صوِّرت في المخيلة العربية في شكل حيوان، ومع ذلك نجد أن العربي كان يفرّق بين الجنّ والحيوان في عالم المشاهدة إذ لم يكن كل صنف من الحيوان جنًّا في تصوّره[2]. ومن خلال استقراءنا لروايات الإخباريين وكذلك من استنتاجات مستخلصه ممّا اطّلعنا عليه ومن خلال القصص الديني، وهو تراث إنساني منذ بدء الخليقة تتوارثه الأمم والحضارات وتبنّت الديانات السماوية قسمًا عظيمًا منه إنْ لم أقل اقتبست منه من دون تصرف ولا حتى تحفظ[3]. نجد

(1) SMITH (W. R), **Lectures on the Religion of the Semites**; ET, Kinship and Marriage en Early Arabia, P 221. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 84. يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 50

(2) الجاحظ، **الحيوان**، م II، ج VI، ص 430–431. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 84 - 85.

(3) فقد ذهب الباحثون في أنتروبولوجيا الأديان إلى أن في الديانة الموسوية (اليهودية) تأثيرات لديانات الشرق القديم بل ذهب البعض إلى اعتبار موسى ربيب فرعون مصر هو وليد ثقافة أخناتون التوحيدية. وبالتالي أن الموروث الديني الموسوي في أصله نتاج رحلة بحث الإنسان السامي القديم (بلاد الرافدين وأرض كنعان... وفي =

أن قصة خلق ونشأة الجنّ هي أقرب للعقيدة الطوطمية وهو ما تبنّته كتب الأخبار والتاريخ، قال المسعودي: «وما ذكره أهل التاريخ والمصنِّفون لكتب البدء كوهب بن منبه وابن إسحاق وغيرهما، أنّ الله عز وجل خلق الجان من نار السموم وخلق منه زوجته كما خلق حواء من آدم، وأن الجان غشيها فحملت منه، وأنها باضت إحدى وثلاثين بيضة وأنّ بيضة من تلك البيض تقلَّقت عن قطربة وهي أم القطارب وأن القطربة على صورة الهرّة، وأنّ الأبالس من بيضة أخرى: منهم الحارث أبو مرّة، وأن مسكنهم الجزائر، وأنّ الغيلان من بيضة أخرى، مسكنهم الخلوات والفلوات وأنّ السعالي من بيضة أخرى، سكنوا الحمامات والمزابل، وأنّ الهوام من بيضة أخرى سكنوا الهواء في صورة الحيات ذوات أجنحة يطيرون هنالك، وأن من بيضة أخرى الحماميص[1]. ويزعم العرب أنّ ديار داسم بأرض السماوة الواقعة في مناطق الجولان وحوران من أرض الشام غير مأهولة بالسكان إلّا الجنّ والإبل الحوشية، وهي عندهم الإبل

= امتداده الثقافي (لا الإثني) يصل إلى مصر، حيث استمد آلهته وأفكاره الدينية من محيطه الطبيعي فالدائرة التي يعيش فيها هذا الإنسان اشتملت على عدد من الكائنات المقدسة راجع:

Sigumund (Freud),**Moses and Montheism**, tans. From the German by Katherine Jones Rondom House, 1939, In Per, pp 13 - 28; Sobation (Moscati), **The face of the Ancient orient**, a Panorama of Near Eastern Civilization – classical Times, Doubleday a co, New York, 1960. PP 314 – 315.

محمد خليفة حسن أحمد، **تاريخ الديانة اليهودية**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1998، ص 65 – 70.

(1) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، م II، ص 165 - 166.

التي تزاوجت مع فحول إبل الجن لذلك يُقال الحوشية من نسل إبل الجن[1]. وهذا التصوّر العربي القديم مرتبط بعقائد الأمم البدائية التي قالت أنّ الحيوانات كانت تملأ الأرض قبل وجود الإنسان إضافة إلى ذلك أنهم «اعتقدوا في الديك والغراب والحمامة والورل وساق جرو القنفذ والأرنب والظبي واليربوع والنعام والحية اعتقادات عجيبة، فمنهم مَن يعتقد أنّ للجن بهذه الحيوانات تعلقًا، ومنهم من يزعم أنها نوع من الجنّ»[2]. وفي سياق تسلسل عملنا وتتابعه لا يَخفى علينا أنّ هذه الحيوانات وغيرها من أسماء القبائل والعشائر والأفراد عند العرب كما مرّ معنا في الطوطمية عند قدماء العرب. لذلك تصوّر العرب في القديم أنّ الجن تتألف من عشائر وقبائل أمثالهم تربطهم رابطة القربى وصلة الدم والرحم، تتقاتل مثلهم ويغزو بعضهم بعضًا، ولها أسماء وحكام وملوك وسادات فهي في حياتها تحيا على شكل نظام حياتهم[3].

ونبقى مع المخيال التصوُّري عند أوائل العرب، فقد اعتبر أنّ الجن مثل البشر، يعتدون، ولا يردعهم عن عدوانهم إلّا القوة. وممّا يُذكر من القصص التراثي عن الجن في الأدبيات العربية القديمة «أن ابن امرأة من الجن أراد الحج في الجاهلية فخافت عليه أمه من سفهاء

---

(1) الجاحظ، **الحيوان**، م II، ج VI، ص 429. المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، م II، ص 150 – 151. محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 81.

(2) الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 360.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 44 – 45. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 147.

قريش ولكنه ألح عليها بأن تسمح له بالذهاب، فلمّا أكمل الطواف وصار ببعض دور بني سهم، عرض له شابّ منهم فقتله، فثارت غبرة شديدة بمكة ومات من بني سهم خلق كثير قتلهم الجنّ انتقامًا منه لمقتل الجان، فنهضت بنو سهم وحلفاؤها ومواليها وعبيدها، فركبوا الجبال والشعاب بالثنية فما تركوا حيّة ولا عقربًا ولا عضابة وخنفساء ولا شيئًا من الهوام يدبّ على وجه الأرض إلّا قتلوه، حتى ضجَّت الجنّ، فصاح صائحهم من على أبي قيس يطلب وساطة قريش بينهم وبين بني سهم الذين قتلوا من الجنّ أضعاف ما قتله الجن منهم فتوسّطت قريش وأنهي النزاع وتغلبت على الجنّ»[1].

ونسَبَ قدماء العرب إلى الجن أحداث الأمراض والأوبئة والجنون، وقد عالجوها بالتقرُّب إليها بالقرابين. وكانت إذا طالت علَّة واحد منهم وظنّوا أن به مسًّا من الجنّ[2] لأنه قتل جنِّية أو يربوعًا أو قنفذًا عملوا جِمالًا من الطين وجعلوا عليها جوالق وملؤوها حنطة وشعيرًا وتمرًا وجعلوا تلك الجمال في باب حجر إلى جهة المغرب وقت غروب الشمس[3] وباتوا ليلتهم تلك. فإذا أصبحوا نظروا إلى تلك

---

(1) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج II، ص 15 - 16.

(2) وهذا الاعتقاد ما زال عندنا، «فمن جملة ما أتذكر وأنا صبي أنّ زوجة عم والدتي بها عين واحدة والأخرى بسبب الرّمد فقدتها، والقصّة المروية عند الأهالي أنها دخلت مزرعتها فوجدت دجاجة مع فراخها فرمت حجرًا عليهم فقع عين أحد الفراخ، فانتقمت الجن من هذه المرأة الطيبة وأخبر العرّاف (العزّام) أن هذه السيدة لن تعود عينها إلى طبيعتها إلّا إذا شفي فرخ الدجاجة في عينه لأن الدجاجة وفراخها من أولاد باسم الله».

(3) في دراسة ميدانية حول الطقس الديني في قفصة والجريد ذكرت قصة «للاّ سرولة» العجمية وهي من خدم الجان المسخَّر لخدمة سيدي أحمد الغوث في منطقة التبابسة =

الجبال الطينية فإذا رأوا أنها بحالها قالوا لم تقبل الديّة فزادوا فيها، وإن رأوها قد تساقطت وتبدَّد ما عليها من المبرة قالوا قد قبلت الديّة واستدلوا على شفاء المريض[1]. وذهب العرب في اعتقادهم إلى أنّ الجن كانت تقوم بالاعتداء على الناس وخطف الأطفال بشكل خاص وحتى الكبار[2] وتتسبب بالأوبئة والجنون والصرع.

فتذكُر الأخبار في الإسلام أنَّ رجلًا من بني سهم، كان في نخيله بتبالة وبين يديه جارية له فارهة، فصُرعت، فأدرك أنّ الجن هم الذين صرعوها فوقف عليها قائلًا أنا رجل من بني سهم، وقد علمتم ما كان بيننا وبينكم في الجاهلية من الحرب وما صرنا إليه من الصلح والعهد والميثاق أن لا يغدُر بعضنا ببعض، ولا يعود إلى مكروه صاحبه، فإن وفيتم وفينا، وإن غدرتم غدرنا إلى ما تعرفون. فخافت الجنّ من هذا التهديد، وأفاقت الجارية، ولم يصِبْها بعد ذلك مكروه[3]. وإذا عدنا إلى عالم ملوك وحكّام الجان تبيَّنا أنّ هذه العقائد والأفكار التي تمّ نسجها كحقيقة ظاهرة لا لبس تعود إلى حاخامات اليهود وكهنة وعرّافو جزيرة العرب وتحديدًا اليمانية

= بتوزر ووعدتها عبارة عن أكلة شربة (دشيشه) قمح مع رؤوس الماعز السوداء وتتم الضيافة/ الوعدة عند وقت الغروب في أرض الديار أو في مكان زاوية للّا سرولة الذي أنسه أهالي التبابسة، وتتصوّر للّا سرولة على شكل خنفساء سوداء... حسب روايات التوازرية.

(1) محمود شكري الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 359

(2) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج II، ص 17. جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 46. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 148.

(3) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج II، ص 17. جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 4 - 46. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 148.

منهم لارتباط قصّة بلقيس ملكة سبأ الأسطورية بالنبي سليمان اليهودي، بل إن القصص القرآني خصَّ هذا الموضوع بسورة كاملة وهي سورة سبأ[1].

ونجد فيها كيف سخَّر الله الجن ومردتها لخدمة النبي سليمان طائعة ذليلة، يتصرَّف فيها كيفما شاء، فهي رهن إمرته وإشارته، وكلّ مارد من فرق الجن مخصَّص لأعماله المختلفة[2]. وكتُب التنجيم والشعوذة غنية بقصص سليمان وخاتم سليمان ومردة سليمان وبقي إرث التنجيم إلى يوم الناس هذا. وقد تفنَّن الكهنة وغيرهم من إخوان ملوك الجن الأحمر أو الأزرق في تحديد أسماء للمردة والشياطين، وهي كلمات مبهمة على الناس. وفي الفترة الإسلامية عندما سادت أفكار الشعوذة والدجل مُزِجت هذه الكلمات بآيات قرآنية وأسماء الله الحسنى، حتى أصبحت توحي إلى الإنسان البسيط بأنها جزء من الدين حيث نجد في «القصيدة الجلجلوتية» المشهورة لدى بعض المشايخ أنّ الكاهن/ الشاعر يبدأ عمله الروحي، بذكر الله والصلاة على الرسول محمد ثم يسأل الله باسمه «الأعظم» ويرمون من وراء هذه الديباجة إلى طمأنة السامع وأسماء ملوك الجان ومرَدَتها التي يرددها الكهنة: «بآج - أهوووح جلجووت، هلهلت صمصا آآآم، طمطا بمهراش الذي به النار

(1) سورة سبأ مكية، ترقيمها في المصحف (34).

(2) الإمام العالم زكريا بن محمد بن محمود القزويني، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجدات**، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان، وحلب، سورية، (د. ت)، ص 316- 318.

أخمدت بحق شما آآخ آشمخ»[1]... بل إن بعض المشعوذين قد استعانوا بالتراث السرياني، العبري في تسخير ملوك الجان[2] وقد تمّ تناول هذه المواضيع بشكل يفيد المهتمين والمتعطشين لمزيد المعرفة - وربّما قد تحتاج دراسة التراث العبري السرياني إلى أعمال أكثر عمقًا - والاطّلاع على الجن بمردته وشياطينه المصفَّدة المسخَّر لسليمان بن داوود وكيف تمكن الهدهد[3] من اكتشاف عالم بلاد العرب السعيد، عالم اليمن وأعاجيبها وملكة سبأ التي عاصرت النبي

(1) محمد منير أدلبي، **أبناء آدم من الجن والشياطين**، طبعة خاصة بالمؤلف، دمشق، سورية، 1993، ص29 - 30.

(2) الشيخ الرئيس علي بن سينا، **مجموعة ابن سينا الكبرى في العلوم الروحانية**، مطبعة التجاني المحمدي، مطبعة المنار، تونس، (طبعة حجرية). المغربي العلاّمة محمد عبد الله ابن أبي البشر، **عطية المفيض في حساب المريض**، مطبعة الشاذلي، الزواق، تونس.

(3) الهدهد (Upupae pops): طائر من رتبة الشقراق (Corracii formes) فصيلة الهدهد (Upupidac).

وقد جاء تعريفه كالآتي بضّم الهائين وإسكان الدال المهملة، بينهما طائر معروف ذو خطوط وألوان كثيرة، وكنيته، أبو الأخبار وأبو ثمامة وأبو الربيع وأبو روح وأبو سجاد، وأبو عباد ويقال له الهدهد، وهو طير منتن الريح لأنه يبني أفحوصة من الجن وهذا عام في جميعه وحكمه: الأصح التحريم (الأكل). كمال الدين محمد بن موسى الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، تهذيب وتحقيق، أسعد الفارس، دار طلاس، دمشق، سورية 1989، ص 163. ومن توصيات النبي محمد، عن الهدهد: «لا تقتلوا الهدهد فإنه كان دليل سليمان عليه السلام على قرب الماء وبعده، وأحب أن يعبد الله ولا يشرك به شيئًا في أقطار الأرض». الإمام ابن إسحاق احمد بن إبراهيم الثعلبي، **قصص الأنبياء**، (المسمى بالعرائس)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1991م، ص 313. القزويني، **عجائب المخلوقات**، ص 138.

سليمان فوقع خلطٌ بينها وبين الإرث الأسطوري لملكات في تاريخ بلاد اليمن البائد فارتبطت الخرافة/ الأسطورة بالقصص القرآني في سورة سبأ، مع بقية الحكايات والقصص اليمانية المتواترة عن ملكات اليمن[1] والذي يهمّنا تطور عقيدة العرب بالجن ومدى ارتباطهم بهذا المعتقد، وأسباب ذلك. والظاهر بحسب المرويّات العربية أنهم ينسبون ملوكهم وعظماءهم لمخلوقات عجيبة كالجن، على سبيل المثال، حتىّ تبرز مدى قدرة وقوة ذلك الملك الأعظم وإرث اليمن حافلٌ وغنيّ بذلك، وقد مرّ معنا كيفية إلحاق نسب بلقيس وذي القرنين بالجن[2]، ومن ثمة إنّ عقيدة العرب بالجن هي نابعة من البيئة الدينية العربية وربّما قد تتخللها عوامل وإضافات خارجية بحكم التثاقف بين الحضارات وشعوب الشرق الأدنى القديم، لكن لا يعني ذلك أنّ العرب اعتقدوا في الجن وحبكوا أساطيرهم وخرافاتهم حوله وعلاقتهم به. ويلاحظ الدارس المتعمِّق للديانات العربية القديمة الصلة القوية بين عقائد مختلف أقاليمها، بل بين هذه الديانات العربية البدائية والوثنية والديانات السماوية. فهذه الديانات القديمة تتفق في عناصرها الروحية وإن اختلفت في طقوسها بسبب التطورات الاجتماعية وغيرها التي تعرّضت لها شبه جزيرة العرب. وكما مرّ معنا وجود آثار للديانات الرافدية ذات التركيبة المعقدة (خروجها عن بساطة المعتقد إلى التأويل الفلسفي لروح وجوهر الدين...).

كل هذا لعب دوره في خلق فكر عقدي بقيت تأثيراته إلى ما

---

(1) زياد منى، بلقيس لغز ملكة سبأ، ص 93.

(2) راجع الألوسي، بلوغ الأرب، ج II، ص 349.

بعد ظهور الإسلام، ولا يعني اعتناق العرب وغيرها للإسلام التخلي النهائي عن معتقدات الآباء التي دان بها الآباء والأجداد الأولون لقرون خلت، ولكن تظلّ تأثيراتها باقية[1]. ونحن في غمرة البحث وعلاقة الجنّ بمعتقدات عرب ما قبل الإسلام نشير إلى أنّ جنس الحيّات حسب ما قالوا هم من عالم الجنّ، أو بمعنى آخر تتقمص وتظهر للعيان على أشكال مختلفة حيوانية أو حشرات أو حتى صورة نصف بشرية[2]، وتعدُّ الحيات والثعابين من أشهر الصور التي تظهر بها الجن والأرواح في الثقافة العربية ومن الممكن أن يسمى الثعبان نفسه جانًا، وشيطانًا. وجاء في الطبعة الحديثة لكتاب الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، في التعريف بالجنّ قال: الجان، حية بيضاء وقيل الحية الصغيرة[3]. وكنا قد تطرَّقنا إلى الحروب التي وقعت بين قبائل الجنّ وقبائل الإنس من العرب. وأدبيات التراث العربي القديم غنية جدًّا بأمثال هذه القصص، ففي قصة عربية قديمة يروى أنّ حرب ابن أميّة ومرواس بن أبي عامر أحرقا مغارة ناويين الزرع فطارت شياطين من تلك المغارة وما هي إلّا الحيات البيضاء[4]، ومن ذلك أنهم إذا قتلوا الثعبان خافوا من الجنّ أنْ تأخذ بثأره وقد ذكرنا قصة تعبِّر عن عادة العرب في ديَّة الأفاعي والثعابين باعتبارها من عالم

---

(1) ك. مادهو يانيكار، **الوثنية والإسلام**، ترجمة أحمد فؤاد بليغ، طبع المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر 1998، ص 496 - 497. سناء أنس الوجود، **رمز الأفعى في التراث العربي**، الناشر مكتبة الشباب، القاهرة، مصر 1996، ص 15.

(2) الجاحظ، **الحيوان**، م II، ج VI، ص 425. المسعودي، **مروج الذهب**، ج II، ص 164 - ص166.

(3) الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، (الطبعة الحديثة)، ص 34.

(4) المسعودي، **مروج الذهب**، ج II، ص 164.

الجنّ، بل إن بعض العادات والتقاليد أصبحت جزءًا لا يتجزأ من تراثنا الشعبي وذاكرة أجدادنا، من ذلك نذكر عادة تعليق الحليّ والجلاجل على الملدوغ، والعرب تعبِّر عنه بالسليم على أمل الشفاء كما تقول عن الأعمى مبصر. ويمارس العرب هذه العادة بشكل أو بآخر باعتبارها ناشئة من اعتقاد أنّ الجنّ والأرواح التي تأخذ شكل حيات تنفر من المعادن كالذهب والفضة وبشكل خاص الحديد أو روح الحديد. وتعليل ذلك هو أن هنالك اعتقادًا موغلًا في القدم مؤدّاه أنَّ صليل الأجراس والحلي يطرد الأرواح الشريرة الحاسدة، فالأشباح والشياطين تهرب عند سماع صوت ينبعث من معدن سواء كان صليل أجراس صغيرة أو قعقعة متواصلة من الأجراس الكبيرة، أو حتى دوي الطبل أو صلصلة أطباق البرونز أو الحديد وقعقعتها، ومن ثم فقد كانت العادة المتَّبعة عند القيام بتطهير شخص من الأرواح الشريرة أن يدقّ كاهنٌ جرسًا يحمله في يده أو يعلِّق مجموعة الأجراس والحلي في ردائه، بحيث تصلصل كلّ حركة يقوم بها[1].

وفي هذا المعنى يقول الشاعر النابغة الذبياني:

فبت كأنّي ساورتني ضئيلة	من الرقش في أنيابها السّم ناقع
يسهد من ليل التمام سليمها	لحلي النساء في يديه قعاقع[2]

وفي هذا السياق يمكن أن نفسِّر عادة تعليق الجلاجل والحليّ النحاسي والحديدي على الدواب للحيلولة بينها وبين اقتراب الجان

(1) سير جيمس فريزر، **الفلكلور في العهد القديم**، ترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب (د. ت) ج II، ص 228. سناء أنس الوجود، **رمز الأفعى**، ص 68.

(2) النابغة الذبياني، **ديوان النابغة**، طبعة تونس، 1976م، ص 161.

والشياطين منها[1]. وتزخر أدبيات ألف ليلة وليلة بقصص الحياة التي تجسَّدت فيها الملائكة أو الجان[2].

كما كانت الحيّة الجان حارسة لبئر زمزم وللكعبة وكنزها لتبعد عنها الأذى[3]. ويحضرنا أيضًا ما جاء في الإرث الرافدي العبري حول الحيّة التي أغوت أبا البشرية آدم وزوجه حواء وكيف ساعدت إبليس في ذلك[4]... كما أنّ العربي القديم قد اعتقد بأن

---

(1) سناء أنس الوجود، **رمز الأفعى**، ص 68. كما توجد عندنا عادة في مناطق مختلفة تتضمن وضع مقواس (معصم نسائي من النحاس أو الفضة) في إناء به ماء أثناء طقوس الختان للأبناء عندما يكون المطهِّر يقوم بختن الصبيّ، وفي بعض المناطق تتم العملية نفسها ولكن يستبدل المقواس بقفل حديدي للخيل وتقوم بهذه المهمة القرع والصلصة عجوز كبيرة لطرد الجنّ والأرواح الشريرة حتى لا يفجع ولا يتأذّى الطفل.

(2) راجع **ألف ليلة وليلة**، الناشر، دار مكتبة التربية، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م، (ط VI)، «القسم الخاص بأسمار الخليفة العباسي هارون الرشيد (170 - 193هـ/ 786 - 809م)»، ج III، ص 158 - 185.

(3) الثعلبي، **قصص الأنبياء**، ص 91. محمد الناصر صديقي، **اليزيدية في القرنين 6 و7هـ** (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة بإشراف الأستاذ مميزة شابوتو الرمادي)، جامعة تونس I، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1999–2000، ص 169 - 170. ملاحظة: نشر بعد الإيداع القانوني للأطروحة تحت عنوان **تاريخ اليزيدية: النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس**، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، 2008م.

(4) العهد القديم، **سفر التكوين**، لإصحاح III. ابن قتيبة، **المعارف**، ص 12 - 13. الثعلبي، **قصص الأنبياء**، ص 32 - 33. الإمام أحمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، **تفسير القرآن الكريم**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، (مصورة عن طبعة دار الكتب العربية للطباعة والنشر) 1387 هـ/ 1967م، ج I، ص 312 - 313. أحمد أبو يحي، **الحية في التراث العربي**، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، 1997، =

الأرواح الخبيثة تجلب الأذية للناس إلّا نوعًا من الجن، ولذلك كانوا إذا خافوا على أيّ فرد من الجنون أو التعرض للأرواح الخبيثة، حاولوا التغلب على تلك الأرواح وطردها باستعمال أشياء تنفر منها وتهرب مثل استعمال عظام الموتى أو خرق الحيض والأحجار المقدّسة[1]. وقد اتّخذ قدماء العرب طرقًا عديدة للتخلص من الجنّ، ولا سيما من الخطفة والنظرة، أي من خطف الجنّ للأطفال، ومن حسدها لهم، فهداهم تفكيرهم إلى تعليق بعض الأشياء على الطفل مثل سن ثعلب أو سنّ هرّة فإنّ تلك الأسنان تهرّب الجنّ ويهرّبها، كذلك تنقيط شيء من صمغ السمرة[2] بين عيني النفساء[3] وكذلك خطُّ شيء منه على وجه المولود، فلا تجرؤ الجنيّة على الاقتراب منه ويسمّى ذلك بالنفرات... لذلك قيل: كانت عليه نفرة ثعالب وهرره والحيض حيث السمرة[4]. وقد يكون تعليق بقايا الحيوانات على المولود الصغير من بقايا العقيدة الطوطمية لاعتقاد القوم أنَّ هذه الأجزاء ستُخيف الجن وتذكّرهم بذلك الحيوان الذي يحتمي

= ص 186 – 187. راجع عقيدة اليزيدية الأكراد في الحية، محمد الناصر صدّيقي، **اليزيدية**، ص 169 – 172.

(1) الألوسي، بلوغ الأرب، ج II، ص319. محمود عرفة محمود، **العرب قبل الإسلام**، ص 246.

(2) صمغ السمرة، حيض السمرة وهي شجرة من شجر الطّلع. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 149.

(3) العادة عندما يتم وضع حلى من الذهب أو الفضة على محرمة على قصة الشعر تكون إمّا خلال أو قرن فلفل أو سمكة ذات جلاجل (شناشن بالعاميّة التونسية) وعصابة الرأس تكون ذات لون أحمر.

(4) النويري، **نهاية الأرب**، ج III، ص 124. الألوسي، بلوغ الأرب، ج II، ص 325.

به المولود[1] ومن النفرات التحايل على الجن بتغيير الأسماء اتِّقاء لشرِّها وهو التنفير كأن يسمّى الصبي بأسماء بعض الحيوانات الصغيرة أو الأشياء المحقرة[2]، ونجد أسماء كثيرة للتنفير وهي جزء من ذاكرتنا في هذا الموضوع[3]. إذًا تنفر الجنّ من صاحب هذا الاسم فلا تفكر فيه ولا تمسه. «قال أعرابي لمّا ولدت قيل لأبي نفر عنه، فسمّاني قنفذًا وكنّاني في أبا العداء»[4]، والاستعاذة بالجن تفيد أيضًا في نظر قدماء العرب في حماية الشخص من أذاهم، فإذا استعيذ بعظيم الجنّ، استجاب العظيم لنداء المستعيذ وهذه عادة قديمة متعارفة عند العرب وقد أشار القرآن الكريم إلى ذلك ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾[5]. وللتغلب على إحداثيات الجن المضرّة بالإنسان كالأمراض والأوبئة والصرع والجنون يجب طردها بالاستعانة بالسحرة والكهّان والعرافين، طبعًا هذا حسب العرف العربي القديم. لذلك ذهب البعض إلى أنّ الكهنة وحتى الأنبياء من أصل واحد ألا وهو الوحي بالنسبة إلى الأنبياء

---

(1) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 48 - 49. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج III، ص 150.

(2) النويري، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 325. جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 49.

(3) راجع الجاحظ حول هذا الموضوع، **الحيوان**، م II، ج VI، ص427. من ذلك نذكر اسم العيفة للذكور ومعيوفة للإناث في عاداتنا الآن.

(4) ابن منظور، **لسان العرب**، (مادة نفر)، ج VII، ص 85.

(5) **القرآن الكريم**، سورة الجن (72: 6). الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 325. جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 49. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ص 150.

واستعانة الكهنة والعرافين بالجن. فعالم الأنبياء مرتبط بقوى علوية مقدَّسة بينما يتلقّى الكهنة والعرّافون كلام صاحبهم الخفي في الأذن اليسرى ويؤمَرون بارتداء السّواد، والأنبياء يوحى إليهم من الجهة اليمين (أصحاب اليمن) ويطلب منهم التوشُّح بالبياض[1]، ولطرد الجن وأذاه يستعين قدماء العرب بالسحرة والكهّان حيث يستخدم الكاهن في ذلك الرقي والتعاويذ والعزائم لطرد الجن من جوفه، ومن الشائع لديهم أنّ لكلٍّ كاهن تابعًا من الجن يستعين به ويسترق له التابع الأخبار والأسرار من السماء فيُخبره بها فينقلها بدوره للسائلين[2].

كذلك نذكر من جملة العادات التي ارتبطت فيها التقاليد بالخرافات والفرح والمناسبات السعيدة بالأساطير[3]، دخول المحل الجديد أو شراء مسكن أو حفر بئر أو بنْيِ بنيان وما أشبه، ذبح ذبيحة لترضية الجنّ والتقرُّب إليهم. وقد عرفت هذه الذبيحة عندهم بذبائح الجنّ[4] وكانوا أيضًا يذبحون ذبيحة عند استخراجهم عين ماء أو شرائهم دارًا أو بنائهم بنيانًا مَخافة أن تصيبهم الجنّ وقد

---

(1) يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 51.

(2) ابن الكلبي، **الأصنام**، (طبعة قديمة)، ص 54. الجاحظ، **الحيوان**، م II، ج VI، ص 424 – 425. عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، بيروت، لبنان، 1966، ص 167. توفيق برو، **تاريخ العرب القديم**، ص 290.

(3) عادات المحل أو دخول عتبة جديدة بتقديم قربان ويجب سكب الدم للمحل الجديد تيمُّنًا وتبرُّكًا ولأن للمكان أرواحًا خفية (موالي الدر/ الخافيين مرّ معنا ذلك. لمزيد التوسع في الموضوع عن القربان توجد دراسة وحيد السعفي، **القربان في الجاهلية والإسلام**، إصدارات تبر الزمان تونس، 2003م.

(4) الجاحظ، **الحيوان**، م II، ج VI، ص 431. ابن منظور، **لسان العرب**، ج II، ص 262.

حرّم الرسول الذبائح للجن[1]. وللجنّ حوار مع العالم الإنسي وكلام ازدانت به أمهات كتب التراث العربي القديم ونجد ذلك منظومًا في شعرٍ ينسب إلى الشعراء الجاهليين وملاقاتهم بالجن[2]. كما توجد لفظة لها صلة بموضوع الجنّ وهي كلمة «الجِنُّ» وهي عند أهل اللغة ضرب من الجن وعند بعضهم كلاب الجن وسفلتهم[3] وكأننا نرى التقسيم نفسه لعالم الإنس في محكّه الأخلاقي والاجتماعي. ويعزو البعض إلى الجن العزف الموسيقي الذي توحيه إلى الموسيقيين في شكل ألحان[4].

وهنا يجب أن يستوقفنا أمران الأول أنَّ قدماء العرب (عرب الجاهلية) لم يعبدوا الجنّ ولم يتخذوها آلهة على نحو ما نفهم من معنى الآلهة لأن الذين عبدوا الجن لم يتّخذوها آلهة بالمعنى الحتمي والحرفي للكلمة[5] رغم وجود شَبَه كبير بين فكرة العرب عن الجن وفكرة القبائل البدائية. والأمر الثاني من الصعب تصور ظهور فكرة الجنّ عند عرب ما قبل الإسلام في تاريخهم القديم من الطوطمية فحسب، بل يجب علينا أنْ لا ننسى اتصالهم بالشعوب والأمم المجاورة كالعبرانيين الذين هم أنفسهم قد أخذوها من الإرث الديني الرافدي والمصري القديم وكذلك من حضارات بلاد

---

(1) الجاحظ، **الحيوان**، م II، ج VI، ص 431. ابن منظور، **لسان العرب**، ج II، ص 262. يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب**، ص 51 وهامشها.

(2) الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 350

(3) NODELKE. (Th), **Encyclopedia of Religion**, Vol I, P6 70.

(4) الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 351.

(5) برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 151.

الشام في عهد الممالك الآرامية، وصوَّرت هذه الشعوب «الجن» في أشكال كائنات مجنَّحة بغزارة منها ما نجده في لقى أثرية في التراث الآشوري، ولعل أشهرها كائن «اللماسو» وهو الثور المجنح الذي كان يوضع على بوابات المدن الأشورية ليحميها، وهذا ما نجده عند قدماء المصريين في تمثال «أبو الهول» حامي الأهرام.

وكملاحظة ختامية يمكننا أن نقسِّم الكائنات المجسّمة للجن في القريب من شبه الجزيرة العربية إلى أنواع منها:

1 - الجن الحيواني (الحيوانات المجنَّحة):

وهي الحيوانات غير الطائرة التي وُضعت لها أجنحة كالثور والأسد والكبش المجنّح، وهذا ما يعني لنا أنَّ ظهور الجان عند حضارات الجوار القريب من بلاد العرب يمثِّل عندهم حاجة أصيلة[1].

2 - الجنّ البشري الجسد والحيواني الرأس:

يمكننا أن نميِّز صنفين من هذه المجسّمات للجن. وهما ذوا الرأس المنقاري، أمّا الصنف الآخر فهو على شكل ثور والذي يميز هذا النوع من الجن هو ظهور ألسنة اللهب ملتصقة على ساقيه[2].

3 - الجن البشري الرأس والحيواني الجسد:

وهو كائن مركَّب من جسد حيواني له أجنحة ورأس بشري، من ذلك نذكر شكل أبو الهول حيث تعدَّدت أشكاله ومجسَّماته

---

(1) خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، ص 113 - 112.

(2) خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، ص 114 - 115.

بحسب الحضارات في منطقة الشرق الأدنى القديم من الفرعونية إلى الأشورية إلى الآرامية[1].

كلّ هذا يمثّل عنصرًا مساعدًا لنا ودافعًا إلى القول أنّ الجن لم يكن طوطمًا عند العرب كما بيّنا ذلك، بل إنّ الحيوان المقدَّس تطوّر واختلط تقديسه بالجنّ التي عرفها عرب الجزيرة بعد اتّصالهم بالمناطق المجاورة[2].

إذًا فإنّ فكرة عبادة الجن عند العرب قد تكون من الديانات الوافدة من جيرانهم الشماليين. وأخذت هذه العبادة ذلك الطابع المحلّي الذي عرّجنا على ذكره في سياق تناولنا لموضوع «الجنّ» حيث اختلطت فيه العقائد البدوية وتلك الوافدة التي تلاقحت مع ما هو محليّ وبذلك تبلورت عبادة الجن بتلك الخصوصية العربية.

ج - الأحناف/ الحنيفية - دين إبراهيم:

قمنا في بحثنا بسبر أغوار عقائد شبه الجزيرة العربية عامّة وإقليم البحرين وعمان (المجال السياسي للقرامطة) بشكل خاص، حيث مرَرنا بمرحلة الوثنية التي دأبت النسبة الأكبر من الباحثين على إطلاقها في إطار حديثهم عن العمق العقدي لديانات الشرق العربي القديم[3]، وبعد مسحنا الأركيولوجي في محاولة لحفرٍ مذهبي وعقدي لأديان عرب ما قبل الإسلام قاطعين لجانب أساسي في حياة الإنسان آنذاك حسب عمق تفكيره وإدراكه العقلي والحسي

(1) خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، ص 116 - 117.

(2) محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، ص 85.

(3) عماد الصباغ، **الأحناف**، دار الحصاد، دمشق، سوريا، 1998، ص 13.

لمظاهر ارتبطت في وعيه بحضور القوى، وتقف وراء ما يحدث من نشاط وتبدُّل في الطبيعة والحياة، وتقف وراء الأرباب التي ولّدها وأصبحت تحدِّد أدوارًا في حياة الإنسان القديم، وخلقه لقوانين كونية عظيمة يعني استمرارها وتواصلها في الفعالية، تواصلًا لحياة الجنس البشري[1]، نقف عند فكرة الإنسان القديم التي توصّل إليها واعتقد فيها بأنّ الله مهما تعدّدت تسمياته واختلفت هو خالق الكون، أمّا ضوابطه فكانت الأرباب والآلهة حسب اختصاصها وأدوارها، وهي مستمرّة في عملها ما استمرّ النبض البشري في دورة عمر الكون قائمة بمهامها المنوطة بعُهدتها وقد خُلقت في حدّ ذاتها لذلك، وتستمد فعاليتها من إله أوحد. وإذا قمنا بشطحات المتصوّفة، بفيضهم وإشراقهم الذي لا يدرك، وسلَّطناه على عالم الآلهة نجد الأمر نفسه في عالم التوحيد لأنه لا يخلو زمن من مَدَدٍ وفيض لأنه أساسي في استمرارية الحياة ولا يُدرَك ذلك إلّا من قبل العارفين بالشريعة الكهنوتية «الإكليروس» التي عملت على حفظ هذه الأسرار العظمى عبر الأجيال، ولا يمكن أن يُعطى هذا السرّ «السرّ الرباني» لأيٍّ كان...! وهذا الطابع قد ميّز بكل هالته «الأسرارية ديانات الشرق بفلسفتها المتبحِّرة في عمق الوجود البشري والكوني في معابد مصر القديمة وما تبقّى من أوابد بابل ومعابد الفرس وفلسفة الهندوس والإغريق، كلها تخفي جانبًا أسراريًّا كان المهد الأوّل للتوحيد الديني عند أخناتون في مصر وزرادشت في فارس وبلاد الرافدين وعمق فلسفة الأديان البابلية وما احتوته من شرائع ونواميس كونية. لذلك نقول إنّ الحنيفية/ الأحناف أو ديانة النبي

(1) عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 13.

إبراهيم الرافدي وما ميَّزها من توحيد لم تكن نتاج فراغ روحي، بل امتدادًا لمرحلة روح الإنسان على مرِّ التاريخ في علاقته بالمقدّس والخالق لكلِّ مظاهر الربوبية والأرباب، بل تتعدّى رحلته في البحث إلى هذا الكائن الصانع لهذه الآلهة ألا وهو البشر وهذا نجده في الميثولوجيا الكنعانية[1].

إنّ التحوّلات الدينية العميقة التي تتمّ في جميع مراحل التاريخ الإنساني يتواطأ فيها الإكليروس: الكهنة، رجال المعبد، الموبذان، حماة العقيدة، وحافظو أسرارها، والذائدون عن مبادئها وقيمها، وكل هذه الديباجة التي قمنا بالغور في ثناياها وأعماقها إنمّا هي من أجل التعرّف على ما هو دفين في البيئة العربية القديمة ولم يظهره التاريخ أو لم يوضح من قبل الدارسين... وأيّ تحريف أو تصحيف للديانة التوحيدية لا يتمّ إلّا على يدي رجال الكهنة فهم مَن نصَّبوا أنفسهم للذود عن العقيدة وجوهر الدين وهم في نظر الجمهور حماة المعتقد. ويمكن القول إنّ طموحات الإكليروس الدنيوية ومراميهم هي التي تدنِّس اللاهوتي وتسعى لصياغة ذهنية وثنية في جوهر التوحيد الربوبي، ومن ثمة فإن أي تفسخ أو انحطاط للعقيدة لا يتم إلّا على أيدي هؤلاء بالذات...

إن المنطقة العربية في الفترة السابقة للإسلام شهدت تيارات دينية مختلفة وكلها تدعو إلى التوحيد... فنحن نتحدث عن الموسوية (نسبة للنبي موسى العبراني) والتي عرفت في الكتب المقدسة باليهودية أو النصرانية نسبة للمسيح الناصري. إضافة إلى هذه وتلك ذكرنا العقائد البدائية لسكان شبه جزيرة العرب مرورًا بالوثنية التي

(1) عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 22.

انتهت مظاهرها بانتصار الإسلام وتوحيد كامل شبه الجزيرة العربية في عهد الخليفة الراشدي الأول أبو بكر الصديق... قد يكون هذا الطرح للحنيفية مختلفًا وغريبًا عمّا سبق من طروحات كانت قيِّمة في مجملها، فحنفاء جزيرة العرب من تعبّد على دين إبراهيم الخليل[1] ناشر التوحيد السماوي في منطقة الهلال الخصيب، وقد تكون هذه النزعة الدينية امتدادًا لديانة إيل[2] بمدينة أوغاريت الكنعانية على الساحل الفينيقي وتتلخّص الديانة الإيلية في بدايات التفكير التوحيدي الأولي من قبل رجال الإصلاح الديني من طبقة الكهنة في وقت مبكر نوعًا ما، بحيث إن الشعائر الدينية لا تُقام إلّا للخالق الأوحد وبشكل مباشر دون أيِّ وساطة من قبل «رجال الإكليروس» أو أشباه الآلهة (القديسين) لذلك كانت الديانة الإيلية في أوغاريت ناسفة لعديد من الطقوس، بل عملت على تدمير معابد الأرباب (الآلهة) وعملت على إنهاء وجودها في الذهنية الكنعانية[3]. فدعوة إبراهيم التوحيدية في بلاد الرافدين هي إحدى مظاهر الصراع بين عبادة «إيل» أو بين عبادة الإله «سين» إله القمر عند الرافدين وانتهى هذا النزاع لصالح الإله سين ومن ثمة فهجرة النبي إبراهيم إلى بلاد

(1) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 486.

(2) وإيل من أسماء الله بالسريانية وبالعبرية، وفي أقوالهم ميخائيل، جبرائيل وعزرائيل وإسرافيل... وأشباهها إنّما تنسب إلى الربوبية، فإيل هو الله كقولهم عبد الله وتيم الله...، الرازي، **مختار الصحاح**: قاموس عربي عربي، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1970م، ص23. فراس السواح، **لغز عشتار**، دار علاء الدين، دمشق، 1993، ص 363.

(3) فراس سواح، **لغز عشتار**، دار علاء الدين، دمشق، سورية، ص 348.

الشام التي بيَّنت المدونات التاريخية القديمة حقيقتها[1] وحتى الرقم الطينية والنقوش الأثرية، إذ إنّ إبراهيم الخليل «بائع إيل» ذاته هو الذي خرج من بلاد الرافدين في هجرة جماعية كبيرة بقومه عبرت إلى مدينة ماري على شاطئ الفرات في أولها ثم مدينة «حرّان» إلى «تدمر» و«أرام دمشق» إلى أرض كنعان (فلسطين)[2].

ومّما يدل على انتشار العبادة الإيلية كثرة الأسماء المركبة التي يدخل «إيل» في تركيبها في المنطقة العربية القديمة (مجال بلاد الشام)، ففي المناطق الآرامية والكنعانية نذكر بعض أسماء المواقع القريبة من تخوم شبه الجزيرة العربية أو ضمن حدودها الطبيعية «رام إيل (دمشق)، وهب إيل (الأنباط)، خلّ إيل (ثمود)، خلّ إيل (حوض الأردي)، غر إيل (الحيان)، سعد إيل (تيماء)»[3]. وقد لاحظ جرجي كنعان أنّ النقوش التي عثر عليها في الإمارات والدويلات الآرامية تتضمن إشارات واضحة إلى التطور الذي لحق باللفظ (إيل) منذ الألف الأول ق. م من حيث البنية والمدلول، فمن حيث البنية تردَّدت في النقوش صيغ متعددة لـ: «إيل» مثل (ال ه)، (ال ها)، (ال هه)، (ال هم)، (ال ه ي ا)، ومن حيث المدلول تحولت الصفة (إيل) عند العرب القدماء إلى لفظة «الله» لذلك كان من الطبيعي أن يدخلوه في تركيب أسمائهم، مثل ماء الله، سعد الله[4].

(1) أحمد سوسة، **العرب واليهود في التاريخ**، الطبعة الرابعة دمشق، سورية 1975، ص 446.

(2) أحمد سوسة، **العرب واليهود في التاريخ**، ص 194.

(3) راجع عماد الصباغ، **الأحناف**، هامش ص 28.

(4) عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 26.

لذا تُعد الإبراهيمية أو دين النبي إبراهيم، ما يعرف في النصوص الإسلامية بالحنيفية، حيث تحدث القرآن عن الحنفاء، وتشير بعض الدراسات إلى أن لفظة «حنيفا» وردت في عشر مواضع من القرآن ولفظة «حنفاء» في موضعين منه والآيات الواردة تراوحت في نزولها بين مكة والمدينة[1].

وإذا بحثنا في لفظة «حنف» وجدناها شائعة الاستعمال في الجزيرة العربية وخاصة على التخوم الشمالية منها... وقد ردَّ بعض المستشرقين أصل اللفظة إلى العبرية وهو «تحنيوث» أو من حنف ومعناه التحنُّث في العربية، أمّا السريان في الجزيرة الفراتية وبلاد الشام فيطلقون لفظة حنيفية على «الصابئة» وعند عرب الجنوب (اليمانية) نجد أن لفظة حنف في نصوصهم وأدبياتهم تعني «صبأ»[2].

والمهم بالنسبة إلينا كدارسين أن الإبراهيمية أو الحنيفية هي دين النبيّ إبراهيم وأنها شائعة بين صفوف أفراد عديد القبائل العربية وأن نبوة إبراهيم أمر متفق عليه بين العرب، وأن الأحناف أو الحنفاء هم من بين قلة قليلة ومن الفئات النخبوية في تكوينها وثقافتها في أقوامهم، وقد امتازوا بتفكيرهم لاعتناق الحنيفية حيث نجد من بينهم حكماء وشعراء. وهذا الأمر ليس اعتباطيًّا، فحسب

(1) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 551. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1993، ص 115 (راجع سورة البقرة آية 135؛ آل عمران 67، 95؛ النساء 125؛ الأنعام: 79، 161؛ يونس: 105؛ النمل: 113، 120؛ الروم: 30، الحج آية 31؛ البينة: 5).

(2) راجع، جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 543.

منطق التاريخ نفسه نجد أن الحنفاء لم تكن ظاهرة غريبة[1] وإنما حركة توحيدية مهدت الطريق لدين أكبر وأكثر شمولية، فالحنيفية تأثرت في محيطها المتنوع والخليط بالديانات التوحيدية والمذاهب الفلسفية في كامل المجال الثقافي العربي آنذاك[2] قبل الإسلام[3]. فالحنيفيّة تعد ثورة على محيطها المفعم بتعددية الأرباب وديانات سماوية طمست جوهر توحيدها الوثنية بإدراك أو غير إدراك من الكهنة[4]. في هذا الخضم برزت الحنيفية كحركة توحيدية مستقلة عن دين الخليل إبراهيم بموقفهم المتميز عن الوثنية واليهودية والمسيحية وكذلك برفضهم لعبادة الأصنام وتعدد الآلهة وبدعوتهم إلى إله واحد، لكن على طريقة التفكير الديني اليهودي والمسيحي[5]. كما أن الوثنية في صفوف العرب بدأت تشهد اعتزالًا ورفضًا كبيرًا من قبل الأحناف أو معتنقي الديانات السماوية الإبراهيمية (اليهودية والنصرانية)، أمّا القبائل العربية الوثنية فقد اجتمعت مجموعة منها على عبادة مشتركة للصنم «ذو الخلصة»[6] واجتمعت مجموعة

(1) حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1981م، ج I، ص 312.

(2) المقصود بذلك شبه الجزيرة العربية، وضواحيها امتدادًا إلى ديار ربيعة وديار بكر والأراضي الشامية.

(3) عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 26.

(4) عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 22.

(5) راجع الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 196. برهان الدين دلو، **جزيرة العربية قبل الإسلام**، ج II، ص 238.

(6) ابن الكلبي، **الأصنام**، طبعة قديمة، ص 35.

أخرى على صنم الأقيصر[1] واجتمعت قريش وحلفاؤها من مضر على عبادة العزى[2].

فجملة هذه الظواهر التي اجتاحت الحقل الديني لها بُعدها، الاجتماعي داخل المجتمع الجاهلي، ومن ثمة فإنّ ظاهرة الحنفاء هي نتاجها الطبيعي[3] وفي مجمل هذا المبحث المرتبط بعقائد عرب الجزيرة قبل الإسلام وعموم سلوكياتهم يتبيَّن لنا أنّ الأحناف/ الحنفاء هم أولئك الممتازون بدينهم والمترفّعون عن عبادة الأصنام وتعدُّدية الآلهة والأرباب، وكانت دعوتهم مبكِّرة وسابقة للإسلام في التوحيد، إنْ لم نقل تمهيدًا لديانة التوحيد الجديدة. ومن أبرز الحنفاء في حكمته نذكر «أمية بن أبي الصلت» الذي ترك تراثًا شعريًا دينيًّا غزيرًا يتناول معظم جوهر المسائل الدينية الرئيسة التي تمَّ التطرق إليها في مناظرات العرب آنذاك.

فمن أبرز ما في شعره التوحيد ونبذه عبادة الأوثان:

«إذا قيل من رب هذه السماء ... فليس سواه له يضطرب
ولو قيل رب سوى ربنا ... لقال العباد جميعًا كذب»[4]

- وفي إيمانه بالبعث والحساب قال:

«كل دين يوم القيامة عند الله ... إلاّ دين الحنيفة: زور»[5]

---

(1) ابن الكلبي، **الأصنام**، طبعة قديمة، ص 38. الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 209.

(2) الأزرقي، **تاريخ مكة**، ج I، ص 80.

(3) حسين مروة، **النزعات المادية**، ج I، ص 316.

(4) أمية بن أبي الصلت، **الديوان**، تحقيق عبد الحفيظ السلطي، مكتبة أطلس، دمشق، سورية، 1974، ص 242.

(5) **الديوان**، ص 229.

- وفي خلق الكون قال:

«دار دحاها ثمّ أعمرنا بها وأقام بالأخرى التي هي أمجد»[6]

- وفي القصص الديني، قصص الأنبياء قال:

«ولإبراهيم الموفي بالنذ ر واحتسابًا وحامل الأجذال
ابني إنّي نذرتك للـ ـه شحيطًا فاصبر فذلك حالي»[7]

- وعن قصّة آدم وإبليس التي أصبحت تراثًا أدبيًّا إنسانيًّا قال أمية:

«وبإذنه سجدوا لآدم كلهم إلّا لعينًا خاطئًا مدحورا»[8]

- وفي حكمه ومواقفه الأخلاقية المعرفية قال:

«وليس ذو العلم بالتقوى كجاهلها ولا البصير كأعمى ما له بصر
فاستخبر الناس عمّا أنت جاهله إذا عميت فقد يجلو العمى الخبر»[9]

- وفي حسّه الروحي، عن مسار الكواكب والأفلاك قال:

«لمواعد تجري النجوم أمامه ومغمم بجذائهن مسوّدُ
مستخفيًا وبنات نعش حوله وعن اليمين إذا يغيب الفرقد
خال الدّراري دونه فتُجنُه لا إن يراه كل من يتلدّدُ
حبس السرافيل الصوّافي تحته لا واهن منهم ولا مستوعد
زحل وثور تحت رجل يمينه والنسر للأخرى وليث مرصد»[10]

---

(6) الديوان، ص 352.

(7) الديوان، ص 183.

(8) الديوان، ص 409.

(9) الديوان، ص 387.

(10) الديوان، ص 364.

وما جاء في شعر أمية عن الأفلاك والكواكب السيارة ما هو إلّا لارتباط الدين والكهانة بهذه العلوم المساعدة لها، وكذلك إنّ علم النجوم ارتبط تاريخيًّا بالدين وما أورده أمية بن أبي الصلت في هذا الباب متعارف عليه عند العرب وغيرهم من الأمم المجاورة، وقد دعم ذلك الجاحظ في قوله في الخبر أنّ الملائكة منهم من هو في صورة الرجال، ومن هو في صورة الثيران، ومنهم من هو في صورة النسور، يدلّ على ذلك قصد النبي لأمية بن أبي الصلت حيث أنشَدَ البيت[1]، وأمية هو من بين الأحناف الذين بقوا على دينهم بالرغم من معاصرته للإسلام إلّا أنه وقف منه موقفًا عدائيًّا، فقد رثى قتلى بدر من قريش ومع ذلك نال شعره إعجاب الرسول! وممّا روى ابن عباس أن النبّي محمد لمّا سمع شعر أمية فيما يتعلق بالكواكب وخاصة البيت الأخير الذي ذكره قال: «صدق أمية» كما رُوي أيضًا عن الرسول قوله: «كاد يُسلم في شعره» وفي رواية أخرى: «آمن شعره وكفر قلبه»[2].

أمّا في الخمرة واللّهو فقال:

فاغفر لعبدان أول ذنبه   شرب وإيسار يشاركها در[3]

فأمية يعدّ من الحنفاء الأكثر حظًّا في بقاء ذكره، ويعود ذلك

---

(1) الجاحظ، **الحيوان**، م II، ج VI، ص 212.

(2) مسلم، **صحيح مسلم**، ج VII، ص 48. الجاحظ، **الحيوان**، م II، ج VI، ص 212. جواد راجع علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 485. محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1994، ص 368.

(3) **الديوان**، ص 367.

لكثرة أشعاره. وقد حفظت الكتب الإخبارية قصصه وقسمًا مهمًّا من سيرته وسجاياه. والأهم من ذلك بقاؤه على قيد الحياة إلى السّنة التاسعة للهجرة حيث مات ودُفن بالطائف وأمية لم يمت مسلمًا ولم يكن وثنيًّا على دين ملَّته من بني ثقيف[1]. وقد كان أمية كثير السفر خاصة إلى بلاد الشام حيث معاقل أخبار النصارى وكان في رحلاته يزور أحبار النصرانية وكهنتهم ويتباحث معهم، ولأمية ديوان ضمَّ أكثر أشعاره المنسوبة إليه وفي طيّات صفحات كتب الأخبار والأدب أشعار لم يرد ذكرها في هذا الديوان... وقد ذكرنا مضمون أشعاره وقد نعت «بشاعر الآخرة»[2]، والشيء المميز في أشعار أميّة أنه دأب على استعمال الكلم الغريب كـ: «الساهور: للقمر» وأنه ذكر «السلطليط كاسم الله» وأطلق كذلك كلمة «التغرور» وقد سمّى السماء في شعره بـ «صاقورة» «حاقورة». وهنا تستوقفنا تأثيرات المجال الثقافي للسريان/ الآراميين الذين انتشروا في كامل الجزيرة الفراتية وأجزاء واسعة من بلاد الشام، كما أن الرهبان والمبشرين السريان جابوا أنحاء واسعة من جزيرة العرب وخاصة المناطق الشرقية والتخوم الشمالية[3]، لذلك لا نستغرب من ورود

---

(1) أبو الفرج علي بن الحسن الأصفهاني، **الأغاني**، طبعة دار الكتب العربية، سنة 1927م، ج VI، ص 120. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 479.

(2) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 478.

(3) سلوى بالحاج صالح العايب، **المسيحية العربية وتطورّاتها**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1995م، ص 46 - 84، وقد ارتبطت بانتشار المسيحية. محمد عبد الحميد الحمد، **التأثير الآرامي في الفكر العربي**، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 1999م، ص 34 - 36.

كلمات ومصطلحات آرامية في أشعار أمية بن أبي الصلت... وسوف يمرّ معنا تأثير الثقافة الآرامية في بنية ذهنية التفكير الحكمي عند العرب[1]. وإذا عدنا لبعض المفردات السريانية كالساهور وأصلها سهر بمعنى القمر وجدناها دليلًا على سعة اطِّلاع أمية وأخذه من فلسفات وأفكار الآخرين. وقيل أنه دارس اليهود والنصارى وقرأ معهم واطَّلع على كتبهم[2]، وفي المُجمل وصلنا من كتب الأخبار أسماء عن حنفاء الجاهلية والظاهر أنها حصر لأولئك الذين عاشوا قبل الدعوة الإسلامية بزمن وجيز والذين عاصر منهم الإسلام، وحسبما وصلنا نتبيّن أنّ هؤلاء قد انتشروا في مختلف نواحي شبه الجزيرة العربية وعبر قبائلها المختلفة وهذا ما نلمسه في أسماء هؤلاء الحنفاء وانتماءاتهم القبلية وهم: «قيس بن ساعدة الأيادي، زيد بن عمرو بن نفيل القرشي، أمية بن أبي الصلت الثقفي، أرباب بن رئاب، سويد بن عامر المصطقلي، أسعد أبو كرب الحميري، وكيع بن زهير الأيادي، عمر بن جندب الجهني، عدي بن زيد العبادي، أبو

---

(1) وقد استفادت المجموعات الإسلامية القريبة في بُعدها التفكيري من الإسماعيلية والقرامطة من هذه الثقافة والمدرسة الفكرية القديمة خاصة في تلك الطرحات اللاهوتية التي انفتحت عليها الإسماعيلية في مراحلها الدعوية والخلائفية، راجع أحمد حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1983م، ص 147. مؤلف مجهول، **مقالة في التوحيد**، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، سلسلة التراث العربي المسيحي، المكتبة البوليسية، جونية، لبنان، 1980م، ص 112 - 114. محمد عبد الحميد الحمد، **التأثير الآرامي في الفكر العربي**، ص 94 - 101.

(2) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 481. محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 367.

قيس صرمة، سيف بن ذي يزن الحميري، ورقة بن نوفل القرشي، عامر بن الظرب العدواني، عبد الطابخة بن ثعلب بنو وبرة بن قضاعة، علاف بن شهاب التميمي، المتلمس بن أمية الكناني، زهير بن أبي سلمى، خالد بن سنان العبسي، عبد الله القضاعي، عبيد الله بن الأبرص الأسدي، كعب بن لؤي بن غالب»[1].

والأحناف لم يكونوا يهودًا ولا نصارى كما نصَّ على ذلك القرآن[2] بكل وضوح لا لبس ولا اشتباه فيه، وما وصلنا عن طريق كتب الأخبار عن عقيدة هؤلاء القوم/ الفئة يبيّن أن كلّ واحد له رأي ومعتقد ومن هنا نستنتج أنَّ هذه الجماعة والجماعات باعتبارها منظومات عقدية مستقلة عن بعضها البعض لم تكن تجمع بينها أيّ رابطة، وكما مرَّ معنا، كانوا من قبائل مختلفة وينتمون إلى أسَرٍ ذات يسار وامتياز اجتماعي في أقوامهم لذلك تمكنوا من الحصول على ثقافة واسعة عن طريق السفر والترحال خارج جزيرة العرب، فنهلوا من مراكز العلم والمعرفة مثل مدن العراق في الحيرة وحران ونصيبين وحواضر بلاد الشام، واتَّصلوا بالحكماء والقساوسة والكهنة والأحبار من رجال الدين اليهود والنصارى، وتحادَثوا معهم وأخذوا الرأي منهم. وكما يروي الإخباريون أنه كان لهم علم باللغات الأعجمية أو لغة الثقافة والعلم آنذاك، كالسريانية لغة السيد

(1) المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، ج I، ص 68. الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 244 - 282. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 463. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 242. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 33.

(2) **القرآن الكريم**، سورة البقرة (135: 2).

المسيح، والعبرانية لغة التوراة (العهد القديم) وأنهم على اطّلاع واسع بالتيارات والمدارس الفكرية آنذاك، وقد يكون لهم اطّلاع على كتب اليونان أو ما قام السريان بنقله إلى لغتهم، وبذلك حصلوا على علمٍ بمقولات اليونان وآرائهم في الدين والفلسفة والحياة[1]. والذي يهمّنا في هذا الطرح أدوار كل هذه الجماعات والملل والعقائد وتأثيراتها في عقائد عرب ما بعد الدعوة الإسلامية من ناحية، وعرب المناطق والأقاليم الشرقية في شبه جزيرة العرب وكيفية تواصل المسكوت عنه في جنان أحفاد المسلمين الجدد وأشكال ذلك التواصل فيما سكت عنه الشارع ومدرسة الفقهاء المدعمة دائمًا بسُلطة الخلافة. وإذا عدنا إلى الحنفاء على اختلاف عقائد أنفارهم (مقارنة بجمهور جزيرة العرب الوثني) لاحظنا أنه بالرغم من عدم تبلور «الكيان» الفكري الذي يجمعهم أو الإطار والمنظومة العقدية المنطَوين تحت سقفهما فإنّ صفات تعبدية مشتركة لامست جوهر عقائدهم كقناعتهم من عبثية عبادة الأصنام وطقوس تعبُّدهم «التعبّد التأملي» التي يمارسونها بالاعتكاف والسياحة في البراري والخلوات في الكهوف والمغاور حيث ينقطعون للتحنُّث والتعبُّد، كما أنهم كانوا عمومًا من أصحاب الفضائل والشور السديد[2]، بل

(1) ابن حبيب (أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمر والهاشمي البغدادي، ت 245هـ)، **المحبر**، تصحيح الدكتورة إيلزة ليمتن شنيتر، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص 317. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 456 - 458. محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 362. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص117. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 32.

(2) خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص 117. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 38.

إنّ النبّي محمد ذكَرَهم بخير واعدًا بأن مآلهم الجنة[1]، بل هنالك مجموعة من الآراء تُجمع أنّ النبيّ محمّد ﷺ كان منهم قبل مبعثه سنة 610هـ يعبد الله على دين الخليل إبراهيم «الحنيفية»[2]، من ذلك ترفُّعه قبل مبعثه عن زخرف الدنيا وهذا هو التحنُّف بحدّ ذاته أي التبرُّر وكما تُشير لفظة التحنُّث إلى الزهد والتزهّد[3] والاتّصاف بالأخلاق الرفيعة والسامية واعتزاله عبادة الأصنام والاعتكاف في غار حراء جريًا على عادة المتحنِّفين في شهر رمضان وغيره من الأشهر الحرم. وقد ذكرت الكتب الإخبارية أنّ جدّ الرسول محمد وهو المعروف بسيّد قريش، وقد جمع القداسة الدينية والإمارة الدنيوية[4] «كان يتألّه ويعظِّم الفجور وكان سيد قريش حتى هلك»[5]، والتألُّه هنا هو بمعنى التنسُّك والتعبُّد[6]، بل إن المؤرِّخين المعاصرين يعدّون جدّ الرسول عبد المطلب «أستاذ الحنيفية وزعيمها»[7] وتشير

(1) من ذلك أنه قال عن قيس بن ساعدة «يحشر أمة وحده يوم القيامة»، وقال عن زيد بن عمرو بن نفيل بعد أن ترحَّم عليه «رأيته في الجنة يسحب ذيولًا»، أمّا عن ورقة بن نوفل فقد قال عنه «لا تسبّوا ورقة بن نوفل فإني رأيته في ثياب بيض» وهي إشارة إلى أنه من أهل الجنة.

(2) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 242 - 254. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج I، ص 271. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص 120.

(3) راجع تحليل محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 361.

(4) أتبين دينيه وسليمان بن إبراهيم، **محمد رسول الله**، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1975م، ص 75.

(5) ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن منيع البصري الزهري)، **الطبقات الكبرى**، مطبعة لجنة نشر الثقافية الإسلامية، القاهرة، مصر، 1358هـ ج I، ص 65 - 66.

(6) الرازي، **مختار الصحاح**، «مادة تآله»، ص 17.

(7) سيد محمود القمني، **الحزب الهاشمي وتأسيس دولة الإسلامية**، دار سيناء القاهرة، =

بعض الدراسات الغربية القديمة[1] إلى أنّ ورقة بن نوفل هو أستاذ النبي محمد ومعلِّمه في التوحيد خاصّة أنه أحد بني عمومة السيدة خديجة بنت خويلد[2] زوجة الرسول الأولى وأم أبنائه وجدَّة الحسن والحسين سبطَي الرسول.

ومن أحدث الدراسات التي كُتبت حول دور ورقة بن نوفل في نحت شخصية النبيّ محمّد هو كتاب «قسّ ونبي» للمؤلف «المهجري أبو موسى الحريري»[3]. وملخَّص الفكرة العامّة التي تطرَّق إليها المؤلِّف أنّ النبّي العربي محمد بن عبد الله تعلَّم على يد ورقة بن نوفل القسّ النصراني رئيس كنيسة مكّة، وأن القرآن يضمّ ضمن نصوص أخرى ترجمة بتصرُّف لمقاطع محدَّدة من الإنجيل

= مصر، 1990، ص57 - 59.

خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، ص 40 - 120.

(1) Springer. (A), **DAS Leben und die Lehre Mohammad**, Berlin, 1869, PP 158 - 160.

زياد منى، **الإبيونيون وورقة بن نوفل والإسلام**، قُدمس للنشر والتوزيع، دمشق، 2001، ص10 - 12، وأحد أهم البراهين الأساسية التي ساقها أصحاب الرأي القائل بأنّ لورقة بن نوفل دورًا في تعليم وإعداد «محمد» هو تلك المقولة المنسوبة إليه في كتب السير والتي جاءت تعقيبًا على حديث النبّي لزوجته خديجة بنت خويلد بعد ما جاءه الوحي «لئن كان ذا حقًّا يا خديجة فإنّ محمدًا لنبيّ هذه الأمّة، وقد عرفت أنه كائن لهذه الأمّة نبيّ منتظر هذا زمانه»، ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 256 - 257.

(2) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 206. اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج I، ص 298. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 500. محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 369. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص 120. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 37.

(3) زياد منى، **الإبيونيون**، ص 9.

العبراني[1]. ولكن حسب المصادر الإسلامية عن الحنفاء وأهل الفطرة لا نجد اتفاقًا واضحًا للإخباريين بأنَّ ورقة بن نوفل من نصارى العرب ولكن ذلك لا يمنع من اطِّلاعه على الكتب السماوية المقدَّسة[2] ولكنّه حسب إشارة أغلب المصادر الإسلامية أنه أدرك البعثة في أوّلها وكان موقفه من الإسلام إيجابيًّا، كما أنه لم يَدْعُ لنبوّة قطّ ولم يفكر بادِّعائها، بل على العكس تمامًا إذ تشير المصادر نفسها التي اعتمدها «أبو موسى الحريري» إلى أنّ ورقة بن نوفل قال لابنة عمّه خديجة بنت خويلد «... لئن كان هذا حقًّا يا خديجة فإنّ محمّد نبيّ هذه الأمة. وقد عرفت أنّه كائن لهذه الأمة نبيّ منتظر هذا زمانه»[3]، كما تشير المصادر إلى أنَّ ورقة قال للرسول: «... ليتني كنت حيًّا حين يُخرِجك قومك! فقال له الرسول: أوَ مُخرجي هم؟ فردَّ عليه: نعم إنه لم يجِئ رجل قط بما جئت به إلّا عودي، ولئن أدركني يومك لأنصرنّك نصرًا مؤزَّرًا... »[4]. ولكن لا ينفي هذا سعة اطِّلاع ورقة وغزارة علمه واشتهاره بين أهل مكة وفي أحياء العرب

---

(1) حيث يجد «أبو موسى الحريري» في القول الذي تناقلته بعض أو معظم كتابات الإخباريين العرب بأنّ «ورقة بن نوفل كان يعدُّ محمدًا لخلافته على كنيسة مكة» دعمًا لاستنتاجاته وربط ذلك بأن التوراة التي كانت موجودة في جزيرة العرب إبان البعثة النبوية لم تضمّ سوى الأسفار الخمسة الأولى، أي التكوين والخروج والتثنية والعدد واللاويين، ويجد دعمًا لذلك بأنّ القرآن لم يشِرْ إلى أيّ من أنبياء بني إسرائيل الواردة أسماؤهم في أسفار أخرى، زياد منى، **الإبيونيون**، ص 11.

(2) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج I، ص 298.

(3) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 206 - 207.

(4) ابن هشام، **السيرة النبوية**، ج I، ص 407. اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج I، ص 343. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 502.

إنه من قرّاء الأناجيل والتوراة العبرانية، فهو على علم واسع بلغة الإنجيل اليونانية وبلغة «بني إرم» الآرامية/ السريانية التي كانت لغة العلم والدين والأدب[1].

وإذا مضينا قليلًا في طيّات وخفايا عالم الأحناف تبينّا أنّ هنالك إشارات وإن كانت ضعيفة إلى أنّ الرسول محمّد على صلة بالأحناف بمن فيهم مسيلمة مدّعي النبوّة والمعروف في المصادر الإخبارية الإسلامية بمسيلمة الكذّاب[2]. وتشير المصادر إلى أنّ مصحف عبد الله بن مسعود جاء فيه «إنّ الدين عند الله الحنيفية» بدلًا من ﴿ إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ﴾[3]، ومسيلمة بن حبيب الحنفي من أهل اليمامة التي تُعدُّ ضمن مجال عملنا حول القرامطة لها سابقة في وجود الحنيفية وأعلامها ومسيلمة يُعدُّ من الحنفاء الذين لم يذكرهم الرواة وعَدَّه البعض من حنفاء الرِّدة أمثال الأسود العنسي، عبهلة بن كعب وطليحة بن خويلد الأسدي[4]. ويذكر الإخباريون أن مسيلمة ادّعى النبوة وكان منجِّمًا وكاهنًا ومن أصحاب الزجر وضعيف

(1) الأب لويس شيخو اليسوعي (ت 1348هـ/ 1927م)، **النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية**، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1912، ج X، ص 119. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج X، ص 503.

(2) السهيلي، **الروض الأنف**، ج I، ص 200. برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، ج II، ص 244. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص 120.

(3) سورة آل عمران (19: 3)، أبو بكر عبد الله بن داود بن الأشعث السجستاني، **كتاب المصاحف**، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، 1405هـ/ 1485م، ص 70، (هامش).

(4) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 73 - 91. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 39 - 44.

الشخصية[1]، وقد ذكره الجاحظ بأنه يلتمس تعلُّم الحيل والنيرجات، واختيارات النجوم والمتنبئين، وكان قد أحكَمَ حيل السدنة والحواء، وأصحاب الزجر والخط، ومذهب الكاهن والعياف، والساحر وصاحب الجن الذي يزعم أنّ معه تابعه[2]. وهنالك إشارات إلى أنّ مسيلمة قد بدأ دعوته قبل نزول الوحي على الرسول محمد، وحجّتهم في ذلك أنّ قريش حين سمعت أول مرة «بسم الله الرحمٰن الرحيم»، قال سهيل بن عمرو سفير قريش في مفاوضات صلح الحديبية: ما نعرف الرحمٰن إلّا «صاحب اليمامة» وهو لقب مسيلمة الكذاب «اكتب باسمك اللهم» وهكذا كانت الجاهلية يكتبون، فأنْزَل القرآن في ذلك[3] ﴿... وَهُمْ يَكْفُرُونَ بِالرَّحْمَٰنِ ۚ قُلْ هُوَ رَبِّي لَا إِلَٰهَ إِلَّا هُوَ﴾[4].

والسؤال الذي يفرض نفسه للطرح؛ لماذا أشار المفسِّرون في كلمة الرحمٰن إلى رحمٰن اليمامة؟ وهنا نقف عند أفكار التوحيد السائدة في اليمامة وشرق الجزيرة مثلما كانت معروفة ورائجة في

---

(1) الطبري، **تاريخ الطبري**، م III، ص 137-301. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 84 - 85.

(2) الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1969م، ج IV، ص 89 وما بعدها. إبراهيم محمود، **أئمة وسحرة**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ولندن، 1996م، ص 70.

(3) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج I ص 120. الطبري، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار الكتب اللبناني، بيروت، لبنان 1956، ج 13، ص 175 - 176. أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، 1993، ص 157. السهيلي، **الروض الأنف**، ج I، ص 290. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 86. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 42.

(4) **القرآن الكريم**، سورة الرعد (13: 30).

اليمن وأعالي الحجاز، وقد وردت في نصوص عربية قديمة جنوبية وشمالية[1]، والظاهر أنّ دعوة مسيلمة قد عُرفت عند قريش بمكة، لذلك لا نستغرب ردَّ قريش «إنمّا أخذ علمه عن رحمٰن اليمامة»[2].

الذي يهمّنا في هذا الموضوع هو سيادة ألفاظ ومصطلحات ربما قد تكون غريبة عن قريش، وإذا بحثنا في أدبيات ما قبل الإسلام نجد أنّ «الرحمٰن» لفظة عبرانية وهذا ما يؤكّده ردّ موفد قريش أنهم يعرفون فقط «رحمٰن اليمامة»، ومن ثمّة فإنّ العرب بصفة مجملة لا تعرف هذه اللفظة وإنّ ورودها وسماع قريش بها كان من مصدر يماني ومن اليمامة، وإذا تأملنا في أصل اللفظة تبيّنا أنها يهودية[3].

يتبيّن لنا ممّا سبق أنّ اليمن واليمامة والمجال المجاور لهما لها السبق العلمي في معرفة كلمة الرحمٰن بما تحويه من دلالات قُدسية ترتبط بالإله القادر، كما مرَّ معنا أنَّ اليهودية والنصرانية انتشرت في اليمن وفي شرقي الجزيرة العربية كما كانت هذه المناطق متَّصلة أكثر من غيرها بثقافات الشعوب الأخرى خارج المنطقة العربية خاصة الفُرس وبدرجة أقل الروم...[4] وممّا يُذكر في هذا الإطار

---

(1) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 37.

(2) السهيلي، **الروض الأنف**، ج I، ص 200. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص 120، راجع ما سبق (من ص 83-114) من المرجع نفسه.

(3) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 34-38، ص41. ثريا منقوش، **التوحيد في تطوره التاريخي - التوحيد يمان**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1977م، ص 159 وما بعدها. سيد محمود القمني، **الحزب الهاشمي**، ص 57 - 58. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص 83 - 95.

(4) أحمد أمين، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان 1979. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص 83 - 114.
=

أنّ التوحيد ارتبط بالرحمٰن وأن عبادة الرحمٰن (رحمن) وهي عبادة توحيد ظهرت في جزيرة العرب، وقد ذُكرت الرحمٰن في نصٍّ يهودي وكذلك في كتابات أبرهة الحبشي ووردت في نصوص عربية جنوبية أخرى وفي نصوص عُثر عليها في أعالي الحجاز.. وقد كان علم أهل مكّة بالرحمٰن من طريق اليمانية واليهود[1]، وأهل اليمامة تربطهم علاقة اقتصادية قويّة بمكّة خاصة تجارة الحنطة اليمامية المعروفة بـ «بيضاء اليمامة»[2].

وإذا عدنا إلى لفظة «رحمٰن» المتفق عليها على أنها من أصل غير عربي وجدناها أساسية في فاتحة كل سورة من سور القرآن

= Daghfous (RADHI), **Le yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties Autonomes** (1er - IIIème S/VIIème - IXième S.), Université Tunis I, 1995, Tome I, PP 75 - 179.

(1) اليعقوبي، **تاريخ**، م I، ص 257. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 37. إبراهيم محمود، **أئمة وسحرة**، ص 73 - 74.

(2) اعتبر القمح والشعير من المحاصيل الزراعية الرئيسة في ولاية اليمامة ومُيِّزت حنطتها بطيب الطعم، وسميت «بيضاء اليمامة»، أبو بكر أحمد بن محمد بن الفقيه (ت 290هـ/ 902م)، **مختصر كتاب البلدان**، ليدن، 1302هـ/ 1855م، ص 29. صالح بن سليمان الناصر الوشمي، **ولاية اليمامة**، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1412هـ/ 1992م، ص 207. وقد عرف ما زرع من هذه الحنطة (بيضاء اليمامة) على مياه الأمطار باسم عذي (جمع أعذاء: الزرع لا يسقيه إلّا المطر)، الرازي، **مختار الصحاح**، ص 188. لا سقي، ابن الفقيه، **مختصر كتاب البلدان**، ص 29، وقد زرع هذا النوع في رياض السلي، والشبيكة، والجشجانة من أراضي اليمامة. أبو علي الحسن بن عبد الله الأصفهاني (ت IIIهـ/ التاسع م)، **بلاد العرب**، تحقيق حمد الجاسر وصالح العلي، دار اليمامة، الرياض، 1388هـ/ 1968م، ص 252، 302، 305، 316.

الكريم. وهنا نقف موقف المساند والمنادي بأن القرآن لم ينزل فقط بلغة قريش فالوارد عن النبي محمد ﷺ في حديثه المشهور والصحيح «إن هذا القرآن أنزل على سبعة أحرف فاقرؤوا ما تيّسر منه..» ويؤكد أحد العلماء المختصين في القراءات أنّ هذا الحديث ورد عن طريق أربعة وعشرين صحابيًّا[1]، كما أن القرآن نزل بألفاظ ومصطلحات من غير العربية حيث ذكر أن في القرآن خمسين لغة منها لغة الفرس والروم والنبط والحبشة والبربر والسريانية والعبرانية والقبط[2]، وهذا ما يؤكد تواجد عدة ألفاظ غير عربية الأصل في القرآن كأحد أهّم الاستنتاجات، وكذلك يمكن القول إنّ مسيلمة «الكذاب» لم يكن ادِّعاؤه للنبوة نابعًا من فراغ روحي أو معرفي فضلًا عن سعة اطِّلاعه على ثقافات أخرى كما مرَّ معنا، هكذا نرى أنَّ شيوع أي فكر أو ريادة ثقافة جديدة في مجتمعات شبه الجزيرة العربية آنذاك على حساب السيادة المعنوية فقريش «أوسط العرب دارًا»، ولقريش التجار، ولقريش الكعبة، ولقريش النبوة والإسلام، ولقريش الخلافة والإمامة، ولقريش المصحف الموحد (توحيد القراءة على يد الخليفة الثالث عثمان بن عفان). يعدّ أمرًا مرفوضًا، إذ إنّ المناطق الطرفية من شبه الجزيرة العربية كاليمامة والبحرين وبلاد العرب الجنوبية كاليمن تُعدّ عند قريش الحاكمة في دولة المدينة، وقريش الدولة (الأموية، العباسية) مناطق هامشية وكل ما يطرأ فيها يعدُّ غريبًا ونابيًا. وهكذا درج العرب في

---

(1) عبد الصبور شاهين، **في تاريخ القرآن**، دار القلم، القاهرة، مصر، (من سلسلة: دراسات في القرآن والعربية)، 1966م، ص 22.

(2) شيخ الإسلام جلال الدين عبد الرحمٰن السيوطي، **الإتقان في علوم القرآن**، نشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده، مصر، القاهرة، 1398هـ ج 1، ص 177.

وصف هذه الحالات وتحليلها. ومنذ القديم كان لكلّ فكر مصادر، وللحنيفية مصادرها باعتبارها ظاهرة وليدة تشكّلت نتيجة عدة تفاعلات مذهبية وتيارات دينية، إضافة إلى «عبادة التأمّل» السائدة عند الأحناف وسياحاتهم وخلواتهم، فقد توّزع الحنفاء في معظم أرجاء جزيرة العرب فانتشروا من اليمن ونجران مرورًا بالحجاز وحواضرها الثلاث إلى تخوم الشام ومن اليمامة والبحرين شرقًا وعمان وحضر موت وعودة إلى اليمن جنوبًا.

وهنا نقف أمام عدة قنوات وروافد للتفاعل الذهني والروحي في جزيرة العرب، وقد ذكرنا تكوّن البنية الذهنية «للأحناف» من خلال تعدّد مشاربهم الفكرية ورجالاتهم العبادية والعلمية. ومن خلال الروايات التي تطرَّقنا إليها نتبيّن أنّ الحنفاء دارسوا اليهود والنصارى وأخذوا عنهم وأنهم في سبيل ذلك قاموا برحلات إلى العراق والشام[1]. إضافة إلى وجود جماعات نصرانية مضطهدة

---

(1) لذلك أصبح الحوار الحنيفي - النصراني والحنيفي - اليهودي نشاطًا وسِمَة ملازمين للحنفاء على اختلاف مناطقهم وانتماءاهم القبلية، والغريب في الأمر أنّ هذا الحوار الحنيفي - النصراني اقتصر على المذاهب النصرانية المحلية المعارضة للكنيسة الرسمية، وللتثليث الأقنومي التعددي، فهذه المذاهب التي كانت قائمة وفاعلة في المنطقة العربية في ذلك الوقت، هي وحدها المؤهلة لتكون طرفًا في الحوار بحكم عقيدتها التوحيدية المنزّهة في العمق أوّلًا وانتشارها الملموس في الجزيرة العربية وجوارها القريب، والذي تمثّل في فرقتين رئيستين، «النصرانية النسطورية» و «النصرانية الأريوسيّة» عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 83، أمّا فيما يتعلق بحوار الحنفاء مع اليهود فإنّنا نتحدث وبشكل تحديدي عن المذاهب اليهودية الخارجة عن الإطار التلمودي (وهو التعاليم الشفهية التي لقّنها الله إلى موسى. تمّ البدء بجمعه وتدوينه بعد خراب الهيكل (سنة 70م) ويوجد كتابان للتلمود، التلمود الفلسطيني، وقد انتهى =

هربت بدينِها إلى مناطق بعيدة عن بطش السلطة المركزية والكنيسة الرسمية الأم، ومن جملة المدارس النصرانية النسطورية نذكر مدرسة «الرّها»، حيث تمّت ترجمة التوراة وكتب أرسطو وجالينوس إلى السريانية، كما أسَّسوا مدارس في الإمبراطورية الفارسية خاصة مدرسة نصيبين[1]، وقد بينّا مدارس النصرانية العربية ومناهلها في نجران والحيرة ومناطق تواجد النصارى العرب في اليمامة والبحرين وقطر. أمّا مدرسة الصابئة التي تعدُّ من الروافد المهمة جدًّا للأحناف فحضورها العقدي والفكري الفلسفي شديد الوضوح، ومن أبرز نقاط الحضور الصابئي نجد التطابق اللغوي بين كلمة «صبأ» السريانية و«حنف» العربية[2]، حيث يلاحَظ أنّ السريان يطلقون لفظة «حنف» على الصابئة[3] حيث يشير معنى كل منهما إلى الخارج عن ملّة قومه وعن دين أبائه وأجداده والتارك لعبادة القوم. وقد أيّد ذلك علماء اللغة من ذلك أنها تعني الميل والتأثُّر بشيء ما... وقد استعملها العرب قبل البعثة وأثناء الدعوة بالإشارة لكلِّ معتنق جديد

= جمعه عام 200م، والتلمود البابلي الذي انتهى تدوينه في عام 490م)، والخارجة عن النسق الأخلاقي المنفر لليهودية الرسميّة، راجع عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 94.

(1) عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 103 - 114. محمد عبد الحميد الحمد، **التأثير الآرامي في الفكر العربي**، ص 41 - 46.

(2) حنف، «الحنيف» «المسلم» و «تحنّف» الرجل أي عمل عمل الحنيفية، ويُقال اختتن ويُقال اعتزل الأصنام وتعبَّد، الرازي، **مختار الصحاح**، ص75 - 76. Alberto prato, **unarispostaall'antico enigma deisabei,** Roma, 1997, PP 6 - 8

(3) محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص 361. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص89

للإسلام[1]، كذلك نجد الحضور الواضح للأحناف والصابئة إلى درجة أنّ بعض الباحثين الإسلاميين جعلهما اسمَين لمذهب واحد، فـ «الصابئون على الأرجح هم تلك الطائفة من مشركي العرب قبل البعثة الذين ساورهم الشك فيما كان عليه قومهم من عبادة الأصنام فبحثوا لأنفسهم عن عقيدة يرتضونها فاهتدوا إلى التوحيد، وقالوا إنهم يتعبّدون على الحنفية الأولى ملّة إبراهيم، واعتزلوا عبادة قومهم دون أن تكون لهم دعوة فيهم، فقال عنهم المشركون إنهم «صبؤوا» كما كانوا يقولون عن المسلمين بعد ذلك... »[2].

طبعًا هذه مجرّد تحاليل قرائية لا غير والذي يهمّنا ونسعى لتأكيده هو الدور الثقافي للصابئة باعتبارهم مصدرًا فكريًّا للأحناف، من ذلك أن أحد أعلام الأحناف وهو أمية بن أبي الصلت الثقفي سافر إلى البحرين طلبًا للعلم، كذلك قسّ بن ساعدة اليماني[3]، ممّا يعني احتمال امتداد التأثير الفكري للصابئة إلى حنفاء وسط الجزيرة العربية وصولًا إلى المناطق البعيدة في الأطراف الجنوبية الغربية كاليمن، وفي هذا الإطار الذي عملنا على تبيّن ملامحه نجد أنّ ظاهرة الحنفاء المتعدِّدة المشارب المستقلة المعتَقَد (عن الوثنية، اليهودية، النصرانية، الصابئية) كانت قائمة منذ قرون وكان محيطهم

---

(1) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 543. محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، ص361. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 89.

(2) السيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، لبنان، والقاهرة، مصر، 1978م، ج I، ص 95. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 89.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 371 - 384. سيد محمود القمني، **الحزب الهاشمي**، ص57 - 74. خليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة**، ص115 - 124. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص34 - 36.

والمجال الثقافي والاقتصادي التابع والقريب منه رافدًا مهمًّا اغترف منه الحنفاء، ونهلوا من شتىّ المعارف والفنون التي مهّدت لوجود ديانة توحيدية شمولية بسط الحنفاء الأرضية الفكرية والروحية لها.

فقد كانت هناك عبادات عديدة قائمة ومعروفة في البقعة الجغرافية نفسها تحمل المضمون التوحيدي الديني نفسه مثل عبادة ذي سموي والعبادة الإيلية وعبادة رحمن/ الرحمٰن، كلّ هذه الفسيفساء الفكرية والفلسفية تصبّ لنحت طريق العبور التوحيدي للإسلام كدين شمولي أكبر في شبه جزيرة العرب...

وكان لكلٍّ هذه الفلسفات وما نهلته من معتقدات شتى دور مهم في بلورة وخلق «بانوراما» فكرية ومذهبية للدين الجديد بكل المشاريع السياسية/ الدينية التي تحملها، فبعد سيادة الدين الشمولي ومذهب الجماعة، نجد أنفسنا من جديد إزاء نهلٍ من منابع الفكر القديم لخلقِ وبناء منظومة فكرية جديدة ذات طموحات كبرى تجاوزت العقيدة والدولة إلى حفرٍ ذهني في فكر الأجداد.

طقوس الحنيفية:

تميَّز الحنفاء عن محيطهم الجاهلي وعن الديانات الإبراهيمية (أو الإيلية)[4] في الوقت ذاته، ويمكننا إيجاز هذه الطقوس في النقاط الآتية:

1 - الانزواء والانقطاع التأملي: في المواقع الخالية البعيدة عن الناس، في المغاور والشِّعاب حيث ينقطعون للتعبُّد والصوم.

---

(4) فراس السوّاح، لغز عشتار، ص 363 - 364.

2 - الصلاة التوحيدية: وقبلتهم في ذلك الكعبة ولهم ترتيب وشكل معين يتبعونه، وقد ذُكر في هذا الشأن أنّ زيدًا بن عمرو بن نفيل «كان يرقب الشمس فإذا زالت استقبل الكعبة فصلى وسجد سجدتين ثم يقول: هذه قبلة إبراهيم وإسماعيل، لا أعبد حجرًا ولا أصلي له، وإنما أصلّي لهذا البيت حتى أموت»[1]. وهناك إشارات أخرى إلى شكل طقس الصلاة عند «زيد»، وردت في حديث أسماء بنت أبي بكر، بأنه كان «يسجد على راحته ثم يصلي إلى الكعبة ويقول: إلهي إله إبراهيم وديني دين إبراهيم»[2].

3 - القيام بالحّج: مثلما ورد عن زيد بن عمرو بن نفيل أنه «كان يحجّ فيقف بعَرفة، وكان يلبّي فيقول: لبيّك لا شريك ولا ندّ لك ثم يُدفع من عرفة ماشيًا وهو يقول لبيّك متعبِّدًا مرقوقا»[3].

والمصادر العربية تذكر أنّ بعض القبائل العربية زمن الجاهلية كانت تقول إذا أهلت في الحج: «لبيّك اللهم لبيك لا شريك لك، إلّا شريك هو لك فيملكه وما ملك»[4].

4 - الطهارة.

5 - الختان: على سنة النبّي إبراهيم.

---

(1) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 475.

(2) عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 35 - 36.

(3) ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م، ج II، ص 239. جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 475.

(4) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص248. محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة، مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان ودار الفكر، دمشق، سورية، ص 58. فراس السوّاح، **لغز عشتار**، ص 363.

6 - الامتناع عن شرب الخمر وأكل الميتة وذبائح الأصنام.

ووحدة الطقس والعقيدة الحنيفية يجعلنا أمام جماعات مهّدت الطريق وبشّرت كغيرها بتوحيد أكبر بالرغم من اختلافها في درجات التوحيد المرتبطة بنضجها وتمايزت في جوانب عديدة من طقوسها حسب الاختلافات المناطقية في شبه الجزيرة العربية. وفي المجمل فإنّ الحنيفية دين النبي إبراهيم نشأت مع تفسّخ التوحيد الربوبي في المنطقة العربية القديمة إذ ظهرت تيارات دينية تدعو إلى توحيد صارم يشمل العمق والسطح، العقيدة والطقس.

وأبرز هذه التيارات على الإطلاق الديانة الإيلية القديمة، التي انتشرت في كامل المنطقة العربية ووصلت إلى عمق شبه الجزيرة العربية فيما بعد.

وهنا لا بدّ من الإشارة إلى أنّ التوحيد الديني في شبه الجزيرة العربية وفد إليها من سورية مقر هجرة النبّي إبراهيم، ويكون لهذه المنطقة أسبقية حضور الفكر الديني التوحيدي المطلق ومنها انتشر في المنطقة العربية بأكملها عبر الديانة التي أطلق عليها فيما بعد «الإبراهيمية»، لقد كان الإيليّون بحقّ أجداد الحنيفية التي ورثت «الإيلية» و «الإبراهيمية» في صراعهما ضدّ تعدّدية الأرباب، وإلغائهما لحضورها الطقسي، ودعوتهما إلى التوجّه إلى الله وحده في العبادة وهذا الصراع سوف يتكرر مرارًا بين المعسكرين وصولًا إلى البعثة المحمدية.

والشيء الذي يسترعي الانتباه أنّ المجال القرمطي التاريخي في جنوب العراق والبادية الشامية وبلاد البحرين وحتى جبال اليمن كانت له أدوار في هذه الصراعات العقائدية ومراكز التثاقف

الإنساني، وبالتالي إنّ جميع أصحاب المعتقدات السماوية على اختلاف إيمانهم ودرجاته شركاء في تراث النبيّ إبراهيم.

د - الوثنية العربية:

دان العرب عامة بالوثنية التي وفدت إليهم من العراق والشام وقد تسرّبت الآلهة العربية إليها من مدن هذه الأقاليم الحضرية، ويُروى أنّ المجوسية لم تنتشر بين العرب، وإن كان بعض أتباعها قد أقاموا في هجر في بلاد البحرين، ونقلوها من الفرس أثناء رحلاتهم التجارية وعلاقتهم الاقتصادية[1].

واختلف الإخباريون حول ماهية الأصنام وتعريف الأوثان فقد عرّف «ابن الكلبي» الوثن بأنه التمثال المصنوع من الحجارة[2]، ويرجّح أن «ابن الكلبي» قد تأثر في تعريفه بما هو مشهور من أصنام شبيهة بالإنسان، فقد ذكر أن هبلا - أشهر آلهة العرب وأعظم أصنامهم - المقتبس من الآرامية ومعناه الروح، كان من العقيق الأحمر على صورة إنسان مكسور اليد اليمنى وأن قريشا أدركته فجعلت له يدًا من ذهب[3]، وتشير الأخبار إلى أن أوّل مَن غيَّر دين إسماعيل واتّخذ الأصنام هو عمر بن يحيى الخزاعي الذي كان له السيادة على الكعبة في مكة. ذلك أنه لمّا مرض عمر وقيل له إنّ بالبلقاء من الشام حمّة - وهو مكان يستحّم فيه - إن أتيتها

(1) منذر معاليقي، **صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية**، دار مكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1995م، ص 121.

(2) الكلبي، **كتاب الأصنام**، ص 53.

(3) الكلبي، **كتاب الأصنام**، ص 28.

برئت فأتاها فاستحم بها - فبرئ، ووجد أهلها يعبدون الأصنام فقال لهم: ما هذه الأوثان التي أراكم تعبدون؟ قالوا: نستسقي بها المطر، ونستنصر بها على العدو فسألهم أن يعطوه منها، فأعطوه صنمًا يقال له «هبل» فقَدِمَ به مكة ونصبه عند الكعبة[1] وصار عمر بن يحيى يوزِّع الأصنام على القبائل، فشاعت عبادة الأصنام بين العرب وانتشرت انتشارًا عظيمًا في جزيرة العرب، فلمّا فتح النبيّ محمد مكة سنة 8هـ/ 630م رأى فيها ثلاثمائة وستين صنمًا فأمر بها فكُسرت[2]. كانت الأصنام تمثِّل في معتقد عابديها قوى عُليا يجب تقديسها، لذلك كانت توضع على أشكال مختلفة طِبقًا لمدلولها عندهم، فكلُّ ما كان يُعبد كان يؤكِّد حاجة الإنسان إليه مهما كانت طبيعته، وأنّى كان موقعه. والله نفسه لم يُعبَد إلّا انطلاقًا من هذا المفهوم. لقد عبده الإنسان لأنه كان بحاجة إليه مع وجود اختلاف - طبعًا - في طبيعة المعبود هنا. والذي يفيدنا هنا ما قيل أنه «لم يكن حي من أحياء العرب إلّا ولهم صنم يعبدونه»[3]. ووجود الأصنام بتلك الكثرة التي ذكرناها كان تعبيرًا عن حاجة مادية (مصدر رزق) ومعنوية (الإحساس بالراحة) إثر ذلك[4].

وكان صانعوها يحاولون إعطاءها أشكالًا أسطورية مؤثِّرة ويحرصون على صنعها من الأشجار المقدّسة أو اتخاذها من

(1) الكلبي، كتاب **الأصنام**، ص 60. ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 77.

(2) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1965. ج II، ص 168.

(3) الأب جرجس داود داود، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها الحضاري والاجتماعي**، المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، 1981م، ص 289.

(4) الأب جرجس داود داود، **أديان العرب**، ص 294 - 297.

الحجارة الطبيعية المتوارثة عن الأجداد وبخاصة التي كانت من حجارة البراكين أو من النيازك لظنِّهم أنها مرسلة إليهم بفعل قوى خفية خارقة. «.. لمّا حجَّ آدم وضع الحجر الأسود على أبي قبيس، فكان يضيء لأهل مكة ليالي الظلم كما يضيء القمر، فلمّا كان قبيل الإسلام بأربع سنين أنزلته قريش من أبي قبيس»[1]. وكما مرّ معنا فإن صنم «هبل» هو أول صنم جاء به عمرو بن لحي من البلقاء، والذي ينبغي قوله بخصوص «هبل»، هو أنه كان كبير أصنام الكعبة كما ذكرنا «وفي الأصل بعل، أو هبل» والهاء كانت أداة التعريف في العربية الشمالية، وظلَّت على حالها، بينما أهملت العين بالتخفيف مع مرور الزمن، أمّا «بعل» أو «هبل» فهو اسم إله الخصب في البلاد الكنعانية الشامية المتَّصلة جغرافيًّا وتجاريًّا بمنطقة مكة اتصالًا وثيقًا. وقد كان بعل إلهًا معروفًا ومنتشرًا انتشارًا هائلًا في البلاد الشامية كإله للخصب وصاحَبَته طقوس جنسية تفشَّت تفشيًّا عظيمًا في مختلف تلك المناطق، وقد كان في الأساطير الأوغادينية ابنًا للإله «إل»[2] وكانت له عند الكعبة خزانة للقربان تضمّ تسعمائة بعير، وله حاجب يقوم بخدمته، وكان في جوف الكعبة أمامه سبعة أقدح مكتوب في أولها صريح والآخر ملصق، فإذا شكّوا في مولود أهدوا إليه هدية ثم ضربوا بالقداح فإن خرج صريح ألحقوه، وإن خرج ملصق دفعوه، وقدح على الميت، وقدح على الزواج، والثلاثة الأخرى يضربونها إذا اختصموا في أمرٍ أو أرادوا سفرًا أو عملًا، فما

---

(1) ابن سعد، **الطبقات**، ج 1، ص 12.

(2) سيد محمود القمني، **الأسطورة والتراث**، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1993م، ص 124.

خرج عملوا به وانتهوا إليه[1].

وتشير المصادر الإخبارية إلى أنّ قريش «إذا أرادوا أن يختنوا غلامًا أو ينكحوا منكحًا أو يدفنوا ميتًا، أو شكُّوا في نسب أحدهم ذهبوا إلى هبل وبمائة درهم وجزور فأعطوها صاحب القداح الذي يضرب بها، ثم قرَّبوا صاحبهم الذين يريدون به ما يريدون، ثم قالوا: يا إلهنا هذا فلان بن فلان قد أردنا به كذا وكذا، فاخرجْ للحقّ فيه، ثم يقولون لصاحب القداح: اضرب فإن خرج عليه (منكم) كان منهم وسيطًا، وإن خرج عليهم (ملصق) كان على منزلته فيهم لا نسب له ولا حلف، وإن خرج فيه شيء ممّا سوى هذا مما يعملون به (نعم) عملوا به، وإن خرج (لا) أخَّروه عامًا وذلك حتى يأتوه به مرة أخرى، ينتهون في أمورهم إلى ذلك ممّا خرجت به القداح[2].

ولعلّ من أشهر ما رواه الإخباريون عن الضرب بالقداح من أجل الوفاء بالنذور نَذْرُ عبد المطلب، جدّ النبيّ محمد، الذي نذره قائلًا: «لئن ولد لي عشرة أبناء ثم شبّوا وأصبحوا بحيث يمنعونني لأنحرنّ أحدهم عند الكعبة، فلمّا تحققت أمنيته أراد أن يفي بنذره فجمع أبناءه العشرة عند الصنم «هبل» وطلب من سادته ضرب القداح عليهم وأعطى كلَّ واحد منهم قدحًا فيه اسمه، فلمّا ضرب صاحب القداح خرج قدح أصغر أبنائه «عبد الله»، وأراد «عبد المطلب» التضحية بابنه «عبد الله» على كرهٍ منه إذ كان يؤْثره على سائر أبنائه فحالت قريش بينه وبين ما أراد وأشاروا عليه بالمسير إلى عرّافة خيبر، فإنْ أمرَتْه بذبحه فعل، وإن أشارت بغير ذلك عمل

---

(1) الكلبي، **الأصنام**، ص 28. الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 88.

(2) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 158. الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 88 - 89.

بمشورتها. فلمّا قصّ عبد المطلب إلى العرّافة خبر ابنه قالت له: كم الديّة فيكم؟ قال: عشرٌ من الإبل، قالت: فارجِعوا إلى بلادكم ثم قرِّبوا صاحبكم، وقرِّبوا عشرًا من الإبل ثم اضربوا عليه وعليها بالقداح، فإن خرجت على صاحبكم فزيدوا من الإبل فانحروها عنه فقد رضى ربكم ونجا صاحبكم. فعاد عبد المطلب إلى مكة ولجأ إلى صاحب القداح، فكان كلّما ضرب بقدحٍ خرج على عبد الله فزاد عشرًا من الإبل، فخرج القدح على عبد الله وأخذ عبد المطلب يزيد الفداء عشرًا فعشرًا حتى بلغ المائة، فخرج القدّاح على الإبل فنُحرت، ثم تركت لا يمنع عنها إنسان ولا سبع[1] وعلى الرغم من علو مكانة «هبل» في نفوس الوثنيين فإن أشهر الأصنام التي حظيت بالتعظيم والتقديس من قبل أكثرية القبائل العربية هي التي ورد ذكرها في القرآن ﴿ أَفَرَءَيْتُمُ ٱللَّٰتَ وَٱلْعُزَّىٰ ﴾ ﴿ وَمَنَوٰةَ ٱلثَّالِثَةَ ٱلْأُخْرَىٰٓ ﴾ ﴿ أَلَكُمُ ٱلذَّكَرُ وَلَهُ ٱلْأُنثَىٰ ﴾ ﴿ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰٓ ﴾[2] كانت عبادة الصنم «اللات» شائعة بين العرب جميعًا في شمال جزيرة العرب وفي جنوبها وهو عبارة عن صخرة مربَّعة بيضاء بالطائف أقامت عليها ثقيف بيتًا جعلت فيه حرمًا يقصده الناس[3]. أمّا «العزى» فكانت شجرة بوادي نخلة إلى الشرق من مكة عندها وثن تعبده غطفان، وسدنتها من «بني صرمة بن مرة» وكان الذي اتخذها ظالم بن أسعد وبنى لها بيتًا ولها منحر، ينحرون فيه هداياهم وقرابينهم يُقال له «الغبغب»[4] وكانت العزّى أعظم الأصنام عند قريش، يزورونها ويهدون لها ويتقرّبون

(1) ابن هشام، **السيرة**، ج 1، ص 157 - 161.

(2) **القرآن الكريم**: سورة النجم (53: 19 - 22).

(3) الكلبي، **الأصنام**، ص 16.

(4) الكلبي، **المصدر السابق**، ص 18.

عندها بالذبائح، كما عبدتها غنى وباهلة وخزاعة وجميع مضر وبنو كنانة وغطفان من القبائل العربية وكان العرب إذا فرغوا من حجّهم وطوافهم حول الكعبة لم يحلّوا حتى يأتوا العزى. فيطوفون بها ويعكفون عندها يومًا[1].

كانت «مناة» صخرة أقيم لها معبد في «قديد» على ساحل البحر بين مكة ويثرب، وكانت مقدَّسة عند هبل وخزاعة والعرب جميعًا وبخاصة الأوس والخزرج فقد كانوا «(الأوس والخزرج) يحجّون ويقفون مع الناس المواقف كلها ولا يحلقون رؤوسهم إلّا عنده، وأقاموا عنده لا يرون لحجِّهم تمامًا إلّا بذلك»[2] وكان لِسِعَة انتشار عبادة الصنم «مناة» أن تَسمّى به عدد غير قليل من القبائل، منها «عبد مناة» و«زيد مناة» وبقي هذا الصنم على هذا النحو حتى تمَّ هدمه بيد علي بن أبي طالب سنة 8هـ/ 630م بأمر النبيّ محمد[3].

ومن أقدم الأصنام التي امتدّت عبادتها من أيام «نوح» وقدَّستها القبائل العربية تلك التي ورد ذكرها في القرآن ﴿قَالَ نُوحٌ رَّبِّ إِنَّهُمْ عَصَوْنِي وَاتَّبَعُوا مَن لَّمْ يَزِدْهُ مَالُهُ وَوَلَدُهُ إِلَّا خَسَارًا ﴾ ﴿ وَمَكَرُوا مَكْرًا كُبَّارًا ﴾ ﴿ وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا ﴾ ﴿ وَقَدْ أَضَلُّوا كَثِيرًا وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا ضَلَالًا ﴾[4] فاتَّخذت قبيلة كلب من قضاعة الصنم «ودا» معبودًا، وكان عوف بن عذرة بن زيد اللات سيد القبيلة هو الذي حمله إلى وادي القرى ونصبه بدومة الجندل

(1) الأزرقي، أخبار مكة، ج I، ص 95- 99.

(2) الكلبي، الأصنام، ص 14.

(3) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج V، ص 204- 205.

(4) القرآن الكريم، سورة نوح، (71: 21- 24).

ودعا قومه إلى عبادته وسمى ابنه باسمه «عبدود»، وجعل ابنه عامر الأجدار سادنًا له.

- وكان ود تمثالًا لفارسٍ محارب[1]. وقد بقي ود قائمًا في مكانه إلى أن بعث الرسول محمد خالد بن الوليد إلى دومة الجندل فهدم الصنم[2].

- وكان «سواع» عبارة عن حجر عبده بنو هذيل بن مدركة في رهاط من أرض ينبع على مقربة من يثرب وكان بنو لحيان سدنته الذين يقومون على رعايته[3] وقد تمّ هدمه على يد عمرو بن العاص[4].

- أمّا «يغوث» فقد نصبه «أنعم بن عمرو المرادي» بأرض مذحج باليمن، فعبدته مذحج ومن والاها وأهل جرش، غير أنه حدث نزاع على هذا الصنم بين أنعم وبني مراد الذين أرادوا أن يكون فيهم وسدانته لهم، فهرب بنو أنعم بصنمهم إلى بني الحارس بن كعب واحتفظوا به بعد أن وقعت الهزيمة في مراد[5].

- وكان «يعوق» صنم همدان وخولان ذلك أنَّ مالك بن مرثد بن جشم - من همدان - كان قد وضعه في موضع يعرف بخيوان من صنعاء[6] فعبدته همدان وخولان ومَن والاهما.

---

(1) الكلبي، **الأصنام**، ص 56.

(2) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج V، ص 368.

(3) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، ج III، ص 276.

(4) الكلبي، **الأصنام**، ص 57.

(5) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج V، ص 439.

(6) ياقوت الحموي، **المصدر نفسه**، ج V، ص 438.

- أمّا «نسر» فقد اتَّخذته حمير وكان موضعه بلخع من أرض سبأ[1] وكان على هيئة الطائر المسمّى باسمه، ولم تقتصر عبادته على العرب الجنوبيين، بل انتشرت عبادته في شمال جزيرة العرب فقد وجدت أصنام على صورة نسر منحوتة على الصخور خاصة في أعالي الحجاز[2]، وظلت حمير ومَن والاها تتعبَّد للنسر حتى تهوَّدت على أيام ذي نواس[3]. وقد وصف لنا القرطبي الأصنام الخمسة التي أخذتها القبائل العربية عن قوم نوح في إيجاز بليغ فقال: «كان ودّ على صورة رجل، وسواع على صورة امرأة، ويغوث على صورة أسد، ويعوق على صورة فرس، ونسر على صورة نسر من الطير»[4] وكان الصنم «رضاء» من بين الأصنام التي انتشرت بين العرب الشماليين بعد أن توارثوا عبادتها عن قوم ثمود، فقد ورد اسمه في كتابات ثمودية عديدة[5] واختصَّت كلٌّ من قبائل تميم وطيء بعبادته وظلَّ الحال على ذلك حتى هدمه عمرو بن ربيعة بن كعب من تميم بعد إسلامه[6]، كما امتدّت عبادة الصنم «كثرى» من أيام طسم وجديس

(1) السيد محمود شكري الألوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، طبعة محمد بهجت الأثري، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1342هـ/ 1924م، ج II، ص 21.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 88.

(3) الكلبي، **الأصنام**، ص 57.

(4) شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي (ت 671هـ/ 1272م)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1357هـ ج 18، ص 309.

(5) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 105.

(6) الكلبي، **الأصنام**، ص 30.

حتى كسره نهشل بن الربيس بن عرعرة في عهد النبيّ محمد[1]. وكان المنطبق من أصنام علك والسلف والأشعريين، وهو من نحاس، فلمّا كسرت الأصنام وجدوا في جوفه سيفًا، فاصطفاه الرسول[2]. كذلك كان للعرب أصنام أخرى اختصَّتها بالرعاية والتقديس فمنها «إساف» و «نائلة»، وترجع عبادتهما لاعتقاد القرشيين أنّ «إساف» كان رجلًا يُقال له «إساف بن بعلى» و«نائلة بنت زيد» وكلاهما من «جرهم»، وكان «إساف» يتعشَّق نائلة بأرض اليمن فأقبلا حاجّين فدخلا الكعبة فوجدا غفلة من الناس وخلوة في البيت ففجر بها في البيت فمسخا، فأصبحوا فوجدوهما ممسوخين، فأخرجوهما فوضعوهما موضعهما، فعبدتهما قريش وخزاعة ومن حجّ البيت بعد من العرب[3] وكان «إساف» ملاصقًا للكعبة و«نائلة» في موضع زمزم وكانوا ينحرون ويذبحون عندهما ويطوفون حولها. فكان الحاج قبل الإسلام يبدأ طوافه «بإساف» ويتمسَّح به ثم يفعل «بنائلة» ويختم طوافه «بإساف»، ولمّا تحالفت قريش على بني هاشم حلف بهما أبو طالب وقد كسرهما النبي يوم الفتح[4].

وقصّة «إساف» و«نائلة» كما أوردتها المصادر الإخبارية العربية القديمة مرتبطة بالجنس أو ذلك البغاء الذي تمَّ في جوف الكعبة، والظاهر أنّ هذا العمل يدخل في نطاق البغاء المقدّس وهو ممارسة الجنس بين أطراف لا يجمعهم رابط شخصي ولا

(1) الكلبي، المصدر السابق، ص 110.

(2) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج V، ص 212.

(3) ابن هشام، السيرة، ج I، ص 87.

(4) ياقوت الحموي، معجم البلدان، ج I، ص 170.

تحرِّكهم دوافع محدَّدة تتعلق بالتوق الفردي لشخص بعينه، أو تتعلق بالإنجاب وتكوين الأسرة وهو ممارسة جنسية مكرَّسة لمنبع الطاقة الكونية مستسلمة له، منفعلة به، وذائبة فيه[1]. وفي البغاء المقدَّس أو في طقوس الجنس الجماعي، كان هناك ثمّة تحرّر للجسد من كل روابطه الفردية واختراق لكل حالة فردية الأجساد كلها - في طقوس الجنس الجماعي - كانت تنصهر في مشهد جنسيّ موحَّد كفعل الطبيعة تمامًا، هذه الطقوسية الجماعية تطورّت ثم ارتبطت بأسماء فردية عُبِدت وتأرَّخت في الذاكرة الجمعية كما في حال «إساف» و«نائلة»، وارتبط اسماهما بجبلين، ما زالا يقدَّسان لدى المسلمين «إساف» مع «الصفا» و«نائلة» مع «مروة» وقد يكون لهذا أهمية طقوسية جماعية وإشارات حول الخصوبة في ذاكرة الشعوب. وإذا تعرَّفنا لغويًّا على «إساف» فسوف نرى أنها من (أسف) أي حزن وسخط وتأسف عليه: تلهف.. وهذا يعني أن كلمة «إساف» تجمع بين الشوق والحزن والسخط معًا، بظهور الحزن والسخط في حالة الفراق والتلهّف من خلال الاشتياق إلى المحبوب، أمّا «نائلة» فهي من النيل والنوال فـ «نال»: أخذ والنائل «العطاء»[2] وهذا يعني أنّ «نائلة» تجمع بين علاقتين متكاملتين هما الأخذ والعطاء وإذا عُدنا إلى القَصَص الديني لتعليل وتفسير ارتباط «آدم» وهو أبو البشرية بـ «الصفا» و«حواء» وهي أم البشرية «بالمروة» ثمّ كان اللقاء في

---

(1) إبراهيم محمود، **أئمة وسحرة**، دار رياض الريس للكتب والنشر، لندن، وبيروت، 1996م، ص 44 - 45.

(2) الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**، (قاموس عربي عربي)، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1997م، ص 14، 208.

«عرفات»[1] أي كان الجماع الجنسي هناك[2]، لاحظنا أنّ البعض اعتبر ذلك تعبيرًا عن التواصل التاريخي، وعن ارتباط السابق باللاحق ولكي يثبت ذلك في الذاكرة الجمعية ويتملَّك القدرة على الاستمرار[3]. كما كان «مناف» من أصنام العرب، وبه كانت قريش تسمّى عبد مناف وكان الإله مناف على هيئة رجل لا لحية له، ينحدر على عارضيه شعر رأسه، وحول جفنيه وحدقتيه خطّان ناعمان وعلى صدره طيات ردائه، ويرى طرف طيلسانه الإلهي الذي ينعطف من كتفه الأيسر فيتصل إلى الأيمن ويعقد به، وقد عثر على كتابة في حوران بجنوب سورية وردَ فيها اسم مناف مع إله آخر[4]، أمّا الصنم «ذو الخلصة» فكان موضعه بتبالة بين مكة واليمن[5] وله بيت تحجُّ إليه قبائل خثعم وبجيلة وباهلة ودوس وأزد السراة ومَن قاربهم من بطون العرب من هوازن. وكان «ذو الخلصة» المروّة على هيئة بيضاء منقوشة عليها كهيئة للتاج وقد سمى بذلك لأنّ عُبَّاده والطائفين به كانوا من الخلصة، وكان له ثلاثة أقداح: الآمر والناهي والمتربّع، يأتي الناس إليه للاستقسام فضلًا عن طوافهم به وقد لبسوا القلائد، كما كانوا يهدون إليه الشعير والحنطة ويصبّون عليه اللبن ويذبحون له، ويعلقون عليه بيض النعام[6] وقد أحرقه جرير بن عبد الله البجلي بأمر

---

(1) ابن كثير، **قصص الأنبياء**، ص 28 - 29.

(2) ابن كثير، **قصص الأنبياء**، ص 30.

(3) القمني، **الأسطورة والتراث**، ص 124. محمود إبراهيم، **الجنس في القران**، دار رياض الريس، بيروت ولندن، 1994م، ص 69 وما بعدها. **أئمة وسحرة**، ص 46.

(4) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 106.

(5) الكلبي، **الأصنام**، ص 34

(6) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 93 - 94.

من النبّي محمد[1]. كما شاع عند عرب أعالي الحجاز قبل الإسلام عبادة «ذو الشرى» وقد اشتهر بمعبده الذي أقيم في سلع[2] (بطر)/ «البتراء» حيث تُقدَّم إليه القرابين، فكان النبط يحتفلون بذي الشرى في الخامس والعشرين من شهر كانون الثاني/ ديسمبر من كل عام وكان هذا الصنم عبارة عن حجر أسود غير مصقول يبلغ ارتفاعه أربع أقدام وعرضه قدمين ويستند هذا الصنم إلى قاعدة مكسوّة بالذهب وبالرسوم التي توضح تقديم القرابين إليه، وقد شاعت عبادته كما تقدَّم بين عرب أعالي الحجاز وبخاصة بني الحارث بن يشكر بن مبشر من الأزد[3].

اتخذت قبائل مالك وملكان بن كنانة صنمًا بساحل جدّه اسمه «سعد»، وهو عبارة عن صخرة طويلة يتبركون بها[4]، ومن أصنام الحجاز نذكر «ذو الرجل»[5] أمّا قضاعة ولخم وجزام وعاملة وغطفان فقد عبدت الأقيصر، وكانوا يحجّون إليه ويحلقون رؤوسهم عنده، وورد ذكره في كثيرٍ من أشعارهم[6]. وكان لعنزة صنم يُقال له «سعيد» يحجون إليه ويطوفون حوله وينحرون له الذبائح[7]، أمّا صنم كنده وحضرموت فقد كان «الجلسد»، ويشرف بنو شكامة بن شبيب بن السكون من كنده على سدانته وكان للصنم حمى إذا دخلته

(1) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج II، ص 383 - 384.

(2) الكلبي، **الأصنام**، ص 37.

(3) الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 209.

(4) الكلبي، **الأصنام**، ص 36.

(5) الكلبي، **الأصنام**، ص 37.

(6) الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 209.

(7) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج III، ص 221.

الغنم حُرِّمت على أربابها وصارت ملكًا للصنم، وكان «الجلسد» على هيئة رجل من صخرة بيضاء فيه صورة وجه الإنسان، وكان عُبَّاده يتقرّبون إليه بالذبائح وتلطيخه بدمائها. وقد سقط الصنم وكسرت عنقه يوم بعث النبّي محمد كما تذكر الروايات[1]، أمّا في بلاد البحرين التاريخية بأقسامها الثلاث فقد عُبدت الأصنام التالية:

- «ذو اللبا» وكان بالمشقر وتعبده عبد القيس وسدنته منهم بنو عامر[2].

- «المحرق» وهو صنم لبكر بن وائل وسائر ربيعة، وقد جعلوا في كلِّ حي من ربيعة صنمًا من أولاد المحرق، فكان بلج بن محرق في عنزة، وعمرو بن المحرق في عمرو بن ربيعة وكان سدنة المحرق أولاد الأسود من بني عجلان[3].

- «آوال» أو «ايال» وهو صنم كان لبكر وتغلب ابني وائل[4].

وقد تكون تسمية جزيرة «أوال» القسم البحري من بلاد البحرين التاريخية نسبة إلى هذا الصنم «أوال»[5].

(1) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج II، ص 151 - 152.

(2) ابن حبيب (أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو والهاشمي البغدادي ت 245هـ)، **المحبر**، تصحيح الدكتورة ايلزة ليمتن شنيتر، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1301هـ/ 1942م، ص 314. ابن حزم، **جمهرة أنساب العرب**، ص 493.

(3) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج V، ص 61.

(4) الكلبي، **الأصنام**، ص 107. ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج I، ص 395.

(5) عبد الرحمٰن عبد الكريم النجم، **البحرين في صدر الإسلام وأثرها في حركة الخوارج**، دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، 1973م، ص 46.

- ومن أشهر الأصنام التي عبدتها قبائل «آد»، الصنم «شمس» فعبدته ضبة وتميم وعدي وثور وعكل، وأقاموا له بيتًا، عيّنوا لسدانته بني أوس بن فحاش من تميم وتسمّى به بعض العرب الشماليين فمنهم عبد شمس، وعمرو شمس، وقد كسره هند بن أبي هالة وصفوان بن أسيد بن الحلاحل[1]، وكان لبني تميم صنم آخر يقال له «تيم» فسمّوا به عبد تيم وتيم الله[2].

- وكان «الفلس» صنم قبائل طيء وموضعه وسط جبل أجا، وهو تمثال على هيئة إنسان لونه أسود. وكانوا يعبدونه ويهدون إليه، ولا يأتيه خائف إلّا أمِنَ عنده ولا يطرد أحد طريدة فيلجأ بها إليه إلّا تُركت له، وكان سدنته من بني بولان، وقد تمَّ هدمه على يد علي بن أبي طالب[3]. وإضافة إلى «الفلس» اتَّخذت قبيلة طيء من «اليعبوب» و«باجر» أصنامًا لهم يعبدونها[4].

- كان «مرحب» صنمًا لحضرموت وبه سمّى «ذو محرب» سادن الصنم[5] كما كان «ذريح» لكنده بالنجير من اليمن ناحية حضرموت وله بيت يقصده مريدوه، وعبادة الصنمين لم تكن منتشرة خارج حدود الجهات الجنوبية من جزيرة العرب[6] ومن طقوس الحجّ التي وضعها عمرو بن لحي الطواف عند صنمي «مجاور

---

(1) ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، ج III، ص 362.

(2) الأصفهاني، كتاب **الأغاني**، ج III، V، وX، ص 178.

(3) الكلبي، **الأصنام**، ص 59 - 61.

(4) الألوسي، **بلوغ الأرب**، ج II، ص 211.

(5) الكلبي، **الأصنام**، ص 111.

(6) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 94.

الريح» و«مطعم الطير» على الصفا والمروة وكان العرب يؤدّون طقوسهم الدينية لمعبوداتهم في الأشهر الحرم. وهي ذو القعدة وذو الحجة والمحرم وجب، وقد سمِّيت بذلك لاتفاقهم على حرمة نشوب الحروب فيها أو استباحة الدماء، وكان الحجّ الأعظم تختصّ به «الكعبة» في مكة وقبل الخوض في كعبات العرب، نحاول التمعّن في اسم «مكة»، حيث كانت تمثِّل عند العرب مجمع الآلهة «Panthéon» قياسًا بما كان عليه الحال عند الإغريق والرومان والشيء نفسه نجده في الديانات الآرامية[1]، وكمحاولة للتمّعن في «مكة» كتاريخ ومعنى وكتصّور مغاير في الإطار الديني القرآني نشير إلى أنّ مكة كانت في اسمها ومن حيث البناء الثقافي، ذات نسبٍ يمني وأنها تقابل «المقة» إله القمر عند اليمنيين. فلماذا لا تكون «مكة» دالّة على معنى ألوهي، خاصة وأنها مقدّسة؟ لماذا لا تكون «ربّ البيت»؟ وإذا كانت الثقافة الأكثر بروزًا، بكل ما تتضمنه من تصورات وأفكار، تؤثر في الأقل حضورًا معنويًّا، فلماذا لا تكون مكة هي نفسها صورة مقابلة لمعتقدات وشعائر طقوسية يمنية كالحج والخصوبة وغيرها؟ [2] وإن كانت هذه الصورة معدّلة، إذا أدركنا أنّ الذين حضّروها هم يمنيون! حيث نقرأ في الكتابات الإخبارية أنَّ الكعبة كانت معروفة عند العرب خارج الحجاز كذلك. وأنهم كانوا يحجّون إليها ويقدِّسونها ويقسمون بها[3]، بل إن أحد التبابعة وهو

---

(1) خزعل الماجدي، **المعتقدات الأرامية**، دار الشروق للنشر والتوزيع عمان، الأردن، رام الله، فلسطين، ص 142 - 146

(2) إبراهيم محمود، **أئمة وسحرة**، ص 43 - 44.

(3) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ومكتبة النهضة، بغداد، العراق 1970م، م VI، ص 429.

«أبو بكر أسعد» ملك سبأ كان يجلُّ الكعبة، بل عمل على سَنٍّ تعاليم حول تطهير الكعبة وتقديسها، وأمر بإلقاء الأصنام خارج ساحة الحرم ومنع إراقة الدماء، بل عمل هذا الأخير أول باب للكعبة[1] وحجّ أسعد الحميري وطاف بالكعبة ومعه جنوده، كما تشير الأخبار إلى أنّ «تبع» هو أوّل من كسا الكعبة وجعل لها بابًا يغلق[2] وقال أسعد في ذلك:

وكسونا البيت الذي حرم الله ... ملاء معضدًا أو برودا
وأقمنا به من الشهر عشرًا ... وجعلنا لبابه إقليدا
وخرجنا منه نؤم سهيلًا ... قد رفعنا لواءنا معقودا[3]

حتى إنّنا نجد في أدبيات الحديث النبوي قول النبّي محمّد: «لا تسبّوا أسعد الحميري، فإنه أوّل من كسا البيت»[4] حتى اعتُبِر ما

(1) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 25. الأزرقي، **أخبار مكة**، ص 197 - 198. محمد حسين الفرج، **تبابعة اليمن: عظماء الأمة العربية في عصور سبأ وحمير**، دار الثقافة العربية، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 2002م، ص 522 - 523.

(2) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 25. الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص197 - 198. أبو بكر تقي الدين الجراعي الحنبلي، **الأوائل**، تحقيق عادل الفريجات، دار الإيمان، دمشق، 1409هـ/ 1988م، ص 39 - 40.

(3) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 25. الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 197. أحمد عبد الغفور عطار، **الكعبة والكسوة**، طبع المؤلف مكّة، بيروت، لبنان، 1397هـ/ 1977م، ص 127.

(4) السهيلي (أبو القاسم عبد الرحمٰن بن عبد الله، ت 581)، **الروض الأنف**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة، مصر، 1972م، ج I، ص 36. الجراعي الحنبلي، **الأوائل**، ص 40.

قام به منقبة لليمن ليس في العرب لها أخت ولا شبه[1]. وهذا ما يعزّز تلك القراءة المعنوية «لمكة» ودلالتها الثقافية والروحية والاهتمام التاريخي لليمانية باعتبار أنّ مكة نفسها صورة مقابلة لشعائر يمانية.

ونضيف أنه من طقوسية العرب زيارة «الكعبات» التي كانت تعدُّ من محجّات الجاهليين، نذكر منها بيت الصنم «ذو الخلصة» الذي تقدَّم ذكره وأنه كان بتبالة وكان يسمى «بالكعبة اليمانية»، تميّزًا له عن «الكعبة الشامية» أو بـ «كعبة اليمامة»[2]، أمّا شعائر الحجّ الأعظم بمكة فهي تتمّ في شهر ذي الحجة، فكانوا يطوفون بها أسبوعًا. ويسعون بين الصنم «مجاور الريح» على «الصفا» وبين «مطعم الطير» على «المروة»، ثم يقفون بجبل عرفة في ساعة غروب الشمس، ويفيضون منها إلى المزدلفة عند شروقها ثم منى، وخلال طوافهم كانوا يتبرّكون بالحجر الأسود ويتمسَّحون حول صنمها سبعة أشواط، وكان منهم من يطوف عاريًا ويُعرف بالحلّة، ومنهم مَن يطوف مرتديًا ثيابه النقية ويُعرف بالأحمس[3]، وطوافُ عاري الثياب يبدأ بـ «إساف» فيستلمه ثم يستلم الركن الأسود ويطوف ويجعل الكعبة عن يمينه، فإذا أتمّ طوافه سبعًا استلم الركن ثم استلم نائلة فيختم بها طوافه، ثم يخرج فيجد ثيابه كما تركَها لم تمسّ فيأخذها فيلبسها ولا يعود إلى الطواف بعد ذلك عريانًا ويرجع الطواف العاري إلى قولهم: لا نطوف في ثياب عصينا الله فيها فيلقونها عنهم

(1) الجراعي الحنبلي، **الأوائل**، ص 40، هامش رقم 6.

(2) جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 445.

(3) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 142 – 143. محمود عرفة محمود، **المرجع السابق**، ص 238.

ويسمون ذلك الثوب «لقى». وفي «منى» كانت تُرمى الجمرات، أمّا النساء فتضع إحداهن ثيابها كلّها إلّا درعًا مفرجًا عليها ثم تطوف فيه «سيور تعلقها تتستر بها» أو تطوف ليلًا فيتخلّصن من وقوع سترهن في أعين الرجال[1]، وكان الحمس على نقيض الحلّة فهم المتشدِّدون في دينهم فكانوا إذا أحرموا لا يأكلون السمن ولا يسلؤونه ولا يمخِّضون اللبن ولا يأكلون الزبد ولا يلبسون الوبر ولا الشعر، ولا يستظلون به ما داموا حُرُمًا، ولا يغزلون الوبر ولا الشعر ولا ينسجونه ولا يأكلون شيئًا من نبات الحرم[2]، وكانوا يعظِّمون الأشهر الحرم ولا يخفرون فيها الذمة ولا يظلمون فيها ويطوفون بالبيت وعليهم ثيابهم وكانوا يقولون: لا تعظِّموا شيئًا من الحلّ ولا تجاوزوا الحرم في الحجّ، فلا يهاب الناس حرمكم ويرون ما يعظِّمون من الحلّ كالحرم فقصروا من مناسك الحّج والموقف من عرفة وهو من الحل، فلم يكونوا يقفون به ولا يفيضون منه وجعلوا موقفهم في طرف الحرم[3].

وكانوا يقولون: نحن أهل الحرم لا نخرج من الحرم ونحن الحمس، وقد اقتصرت قريش من الحمس على استعمال القباب المصنوعة من الأدم[4]. ولم تقتصر زيارة الكعبات وبيوت الآلهة على الحج والعبادة وإقامة الطقوس والشعائر، بل قصدها أهل الحاجات وأصحاب المشكلات والمقْبِلون على الأعمال المهمة من أجل مشورة الآلهة عن قضاياهم وسؤالها عمّا يريدون ويشتهون،

(1) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 142 – 145.

(2) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 143.

(3) الأزرقي، **أخبار مكة**، ج I، ص 143 – 144.

(4) ابن سعد، **الطبقات**، ج I، ص 41.

والاستفسار عمّا يعنُّ لهم من أمور فضلًا عن استطلاعها في غيبيّات المستقبل، فكانوا يكلِّمون الأصنام بواسطة سدنتها من الكهّان الذين يتكلمون على ألسنتهم إلى الإله ويفسِّرون للسائلين ما يصدُر من تلك الأصنام من الأصوات والهمهمة وغيرها ويقومون بالاستقسام بالأزلام وذلك كله في مقابل النذور والهدايا وذبح الذبائح[1]، وفضلًا عن الأصنام الكبرى التي اتّخذتها القبائل العربية آلهة اتَّخذ أهل كلِّ دار في دارهم صنمًا صغيرًا فإذا أراد الرجل منهم سفرًا تمسَّح به حين يركب فكان ذلك آخر ما يصنع حين يتوجَّه إلى سفره، وإذا قَدِمَ من سفره تمسَّح به، فكان ذلك أوَّل ما يبدأ به قبل أن يدخل على أهله[2]، وذلك لإحساسهم العميق بحاجتهم الدائمة إلى الأمان من خلال آلهتهم المقدَّسة التي تراها الأعين وتُدركها الأبصار. وفي هذا الصدد يذكُر الإخباريون أسطورة تاريخية عن نشأة الوثنية مفادُها أنّ أبناء إسماعيل كان لا يرحَل أحدهم من مكّة إلّا حمل معه حجرًا من الحَرَم تعظيمًا له وصبابة بمكة وأنهم مع مرور الزمن نسوا حقيقة ما كانوا عليه واستبدلوا دين إبراهيم وإسماعيل بعبادة الأوثان التي كانت على نوعين: منقول كالأنصاب وثابت كمعابد الحجاز، وبعض أصنام مكة، وزعموا أنّ آدم حمل معه الحجر الأسود من الجنة وكان أشدَّ بياضًا من الثلج[3]، وكان أعظم أنصاب عرب الجاهلية، لا يُعلَم نصبًا كان موضعَ احترامٍ عند الجاهليين كالحجر الأسود[4]. وقد

---

(1) محمود عرفة محمود، المرجع السابق، ص 242.

(2) ابن هشام، **السيرة**، ج I، ص 87 - 88.

(3) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 85، طبعة دار الكتب العلمية، بيروت.

(4) منذر معاليقي، **صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1995م، ص 123 - 124.

كان من عادة عرب الجاهلية أن يطوفوا كما مرّ معنا حول الأنصاب ويذبحوا عندها الضحية، وإنَّ مَن لم يقدر على بناء بيت وصُنعِ صنمٍ، نصبَ حجرًا وطاف به كطوافه بالبيت، وإن الرجل إذا سافر أخذَ أربعة أحجار ونظرَ إلى أحسنها واتَّخذه ربًّا وجعل ثلاثة أثافٍ لِقِدْرِه وإذا ارتحل تركه[1].

ويبدو أنّ عرب الجاهلية اختاروا الأنصاب لأنها توافقت مع حياة الترحال السائدة عندهم ثم تحوّلوا عنها ببطء إلى عبادة الأصنام المصنوعة من الحجارة لأن الصنم الخشبي لا يمتلكه إلّا الأغنياء أو مَن احترف صناعة الأصنام[2].

إذًا إنّ دراستنا وحفرنا في أعماق الذاكرة الدينية العربية القديمة، أو ما عُرف عند المؤرخ الإسلامي بالجاهلية، سوف تقودنا إلى فكّ ألغاز تلك الظواهر وفهم الأحداث التي أسطَرَها الفرد ورفعها إلى درجة القداسة والحرمة. لذلك فإنّ الدين ينقلنا من المقدِّمات إلى النتائج مباشرة، أو يواجهنا بالنتيجة ويضع الفرد في إطار المفاجئ والعجائبي، ومن ثمة يكون أكثر وعيًا لماضيه وتطوّر مراحل التفكّر في رحلته العقائدية عبر مراكز الحضارة الكبرى في العالم القديم وفي مناطق الحراك الإنساني الأكثر جذبًا وتأثيرًا وحيوية في تاريخ الإنسانية.

(1) الكلبي، **الأصنام**، ص 28.

(2) منذر معاليقي، **صفحات مطوية**، ص 124.

الفصل الثاني

نشأة الفكر الديني من المعتقدات الرافدية والفارسية إلى الديانات الكتابية

أ - العقائد الرافدية:

1 - عقائد قدماء الرافدين: سومر وبابل

إنّ عديد الأفكار التي يعتبرها البعض جوهر عقيدته لها جذور موغِلة في القِدَم، ولنا أن نستحضر كمَثَلٍ على ذلك أفكارًا وعقائد لم تعرفها اليهودية إلّا بعد السبي البابلي، واليهود أخذوها عن «الزروانية» ثم تطوّرت بعدما تمّ إثراؤها بالأفكار «الغنوطسية» لبلاد بابل وشمالي بلاد الرافدين[1]. وظلّت هذه الأفكار والعقائد راسخة في عقول أتباعها وقلوبهم حتى ما بعد التوحيد الديني وانتشار المسيحية والإسلام خاصة. ولنتبيّن ذلك رأَيْنا أن ننظر في ديانات المنطقة قديمًا، من هضبة الأناضول شمالًا إلى بابل جنوبًا والهضبة

(1) جيو وايد نغرين، **ماني والمانوية**، (دراسة لديانة الزندقة وحياة مؤسسها)، ترجمة سهيل زكار، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، 1985م، ص 7.

الإيرانية حيث مركز الزرادشتية إلى سواحل الفرات غربًا، بل إنّ عدة أفكار تجاوزت الحدود بين حضارَتَي وادي النيل وما بين النهرين والهضبة الفارسية (دعوة زرادشت الحكيم في إيران وإخناتون في مصر التي ما زالت آثارها باقية، بل سابقة لأيٍّ فكر ديني إنساني)، وتُعتبر منطقة الهضبة الإيرانية وشمال بلاد الرافدين من أكبر المراكز الحضارية الكبرى لِما لعبته حركات الإصلاح الديني الإيرانية أو البابلية وغيرها من دور في غرس معتقدات وقيم جديدة لكلٍّ شعوب الإنسانية، كشريعة حمورابي، وأسطورة الخلق البابلية التي توارثتها كلُّ الديانات، والتشابه الكبير الذي نجده في قصص ولادة الأنبياء والقيادات الكبرى وجدناه لدى هؤلاء في كتاباتهم المسمارية، فالإرث الرافدي القديم تغلغَلَ لدى معتنقي الديانة اليهودية ومنها إلى كل الديانات السماوية خاصة بعد السبي البابلي، فكَتَبَة العهد القديم اقتبسوا الكثير من معتقدات بابل وبلاد ما بين النهرين، ونجد الشيء نفسه عند كلٍّ مَن تأثر بالحكيم «زرادشت» ففكره الديني التوحيدي سبق به حتى أصحاب الديانات السماوية وغيرها وكما بيَّن هيغل «أنّ الإنسان وحده هو الذي يمكن أن يكون له دين وأنّ الحيوانات تفتقر إلى الدين بمقدار ما تفتقر إلى القانون والأخلاق»[1]. فدراسة العقائد والطقوس الدينية لأيٍّ شعب تكشف عن طبائعه[2]، ونبدأ بديانات بلاد ما بين النهرين حيث موطن الشعوب السومرية والبابلية والأشورية ومن هناك كان التأثير الأكبر في جميع الديانات وتطورها،

(1) هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1983م، ص 47 - 48.

(2) جفري برنارد، «المعتقدات الدينية لدى الشعوب»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، العدد 173، الكويت 1993، ص 8.

ناهيك أنّ المنطقة ذات تركيبات عرقية مختلفة ومزيج ثقافي مختلط مهَّد فيما بعد لظهور الديانات التوحيدية الثلاث: اليهودية، المسيحية والإسلام التي تأثرت كثيرًا بالفكر الديني الرافدي[1].

وبهذا مكَّنتنا الحضارات المبكِّرة في الشرق الأدنى القديم من الوقوف على نشأة الأديان. فالساكن في هذه البلاد على وعي بالقوى الغيبية الروحية التي يعتمد عليها وجود أي مجموعة بشرية. والتاريخ لديهم يبدأ من سومر (بالرغم من جهل الجميع لأصل هذا الشعب غير السامي)[2].

قصة الخلق الرافدية بين تعدُّد الآلهة واستمرارية الموروث:

إنّ العناصر الرئيسة التي يتألف منها الكون عندهم هي السماء ويطابقون بينها وبين «آن» (AN) وهو الإله الرئيس في مجمع الآلهة السومرية ويرمزون إليه بغطاء للرأس ذي قرون علامة على ألوهيته فهو الإله الأعلى وهي ربّ الأرض (إله الأساسات) الذي اعتبر إله المياه لأن الأرض كانت والقادر، والأرض (أنكي Anki) وتعتبر في المفهوم السومري قائمة على الماء[3]، بينما إله المحيطات والمياه عند قدماء العراقيين هو «أبسو» (Apsu) الذي بيده أمر المياه التي

(1) جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص11

(2) مارسيا إلياد، **تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية**، ترجمة عبد الهادي عباس، ج I، دار دمشق، 1986 - 1987، ص 79. هشام الصفدي، **تاريخ الشرق القديم**، منشورات جامعة دمشق، 1992، ج I، ص 126 - 128. محمد حرب فرزات وعيد مرعي، **دول وحضارات في الشرق العربي القديم**، دار طلاس للدراسات والنشر والترجمة، 1990، ص 52 - 57.

(3) مارسيا إلياد، **المرجع نفسه**، ص 81.

تستقر حول قرص الأرض[1]. أمّا الكائنات التي تعلو الإنسان والموجودات غير المنظورة التي تتحكّم في الكون الكبير وتتجسَّد فيه، فكانت بالضرورة توصَف بصفات بشرية، من ذلك أنها كالرجال والنساء لها انفعالاتها الطاغية كما أنها تأكل وتشرب وتتزوّج وتنجب أطفالًا وتقتني خدمًا ومنازل، لكنها على خلاف البشر خالدة «فالآلهة عندما خلقت البشر احتفظت لهم بالموت وأبقَت الحياة في يدها»[2]. ووفقًا للعقيدة السومرية نجد أنّ تعدّد الآلهة (Polythéisme) لم يكن يثير قلق رجال الدين السومريين وبعد ذلك (أي حوالي 2500 ق. م) وضع السومريون مئات الأسماء المقدَّسة، وصنَّفوا كلًّا منها على أنّه إله (والإله في السومرية هو دنجير (Dingir) وفي السامية إيل)[3]. وجعلوا لكلِّ إله خاصية أو صفة مميزة وكتبوا هذه الأسماء مع تصديرها بعلامة لأحد النجوم أو الكواكب، وتتعدّد آلهتهم المقدَّسة التي ربطوها بأسماء وكواكب معينة. علمًا أنَّ لكل إله سومري مناطق نفوذ محدَّدة ولكن كلّ هذه الآلهة تلتقي حول إله قويّ واحد وتعود بالنظر إليه كزوجات وأبناء أو خدم أو نتاج زواج مقدّس[4]، وعندما تُهزم مدينة يُصبح إلهها إله المدينة الغالبة، مثلما حدث لـ «نيبور» (Nippur) المجاورة لأوروك حيث أصبح إلهها «إنليل» (Enlil) الليل[5] (Elil) (سيد الغلاف الجوي والرياح عند السومريين)

---

(1) محمود الأمين، «شعار سومر ركز الحياة الخالدة والحكمة والعرفان»، سومر، مجلد VIII، ج II، 1952، ص 222.

(2) جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 12.

(3) جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 13.

(4) طه باقر، «ديانة البابليين والآشوريين»، سومر، المجلد II، ج I، 1946، ص 4.

(5) جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 14.

بمعنى سيد النسيم وهو يأتي الثاني بعد رئيس مجموع الآلهة «آنو»[1] (Anu) ويعود إليه خلق الشمس والقمر والأدوات التي بإمكان الإنسان السيطرة عليها، بل إنّ بعض النصوص الدينية تقول بأنّ إنليل هو ابن آنو وهو الماسك بألواح القدر للناس جميعًا وقد استولى على مكانته الإله «مردوخ» (Marduk) الإله القومي للبابليين في عهد حمورابي[2] حيث نال درجات كبرى من التعظيم والقداسة ويُرجعون إليه خلق التراب. ومصادرنا هي الملاحم والتراتيل الدينية الخاصة بهذه المعابد والآلهة، وفيما يُذكر عن «مردوخ»: حياكة بناء القصب فوق المياه وخلقه للتراب الذي جعله مكدَّسًا فوق البناء بعد خلقه لمعبد الأيزاكيل في بابل»[3]. وقصة «مردوخ» نفسها وجدت في «دلفي»[4] (Delphes) إحدى المدن اليونانية، فهي قلب العالم أو محور العالم (Egocentrisme)، وكذلك نجد في أخبار العرب مثل هذه القصة عن الكعبة (البيت المعمور) وتدور أحداث القصة كما ذكرها الإخباريون: الكعبة بَنَتْها الملائكة قبل خلق آدم بألفي عام وكانوا يحجّون إليها، وفي رواية العمري في كتابه «مسالك الأبصار

---

(1) هو الإله «آن» (An) ويلفظ بالأكادية «آنوم» أو «آنو» حسب المترجم، إمام عبد الفتاح، **المرجع نفسه**، ص 14. مارسيا إلياد، **المرجع السابق**، ج I، ص 81.

(2) طه باقر، **المرجع السابق**، ص 4.

(3) إيلينا كاسان، «مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين»، ترجمة وليد الجادر، مجلة سومر، المجلد XXXI، ج 1و2، 1975، ص 334.

(4) مدينة يونانية تقع في الأطراف الجنوبية الغربية من مرتفعات «بارناس»، تعتبر هذه المدينة من المدن الغربية التي احتوت على أكبر الكنوز التي ضمَّت نماذج عديدة من فنون النحت الإغريقي القديم، إيلينا كاسان، **المرجع السابق**، هامش، ص 334.

في ممالك الأمصار»[1] عن عبد الله بن عمرو بن العاص أنه قال: «خلق الله البيت قبل الأرض بألفي سنة وكان عرشه على الماء على زبدة بيضاء فدحيت تحته». وبالعودة إلى المصادر الأقدم وما يُروى حول ذلك نجد تفسير الإمام علي لقوله تعالى ﴿وَٱلْبَحْرِ ٱلْمَسْجُورِ﴾[2] بأنه بحرٌ تحت العرش[3] وهذه الرواية زادَت في تعظيم المكان فهو من أقدَس البقاع عند العرب قبل الإسلام وبعده، ولذلك كانت الروايات تُنسَج حوله، وعمل الإخباريون على بناء هذه الأحداث، على أنّ كل مكان تنجلي فيه الآلهة، يغدو محرمًا وآمنًا بالإضافة إلى قدسيَّته، ويؤكِّد هنا الإنسان وبكلّ إرادة وتلقائية تبعيته إلى قوة غيبية تهيمن عليه حتى في تقاليدنا الحياتية اليومية عندما ندخل إلى مكان مظلم نقول «باسم الله» وإذا ذكرنا الجن وعالمهم الغريب نذكر اسم الله، وإذا عبَرنا مجرى مياه الصرف المنزلي خوفًا من أن نتأذّى نذكر اسم الله، وهذا دليل على إيمانٍ متوارث منذ القدم بوجود قوة غيبية مهيمنة على حياتنا العادية والروحية. أمّا قدسيَّة المكان الخاص بالكعبة وما نسجَه الإخباريون حول ذلك من أخبار فنصادفها في أشكال مماثلة تمامًا أو نسبيًّا في أغلب الحضارات القديمة، وتذهب المأثورات الإسلامية في بعض الأحيان إلى أنّ الكعبة هي خيمة السماء[4] «وهي ياقوتة مفرَّغة أرسلها الله إلى آدم ليعزيه (أو يعوِّضه)

(1) ابن فضل الله شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحي العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة، 1921، ص 93.

(2) **القرآن الكريم**، سورة الطور، (52: 6).

(3) أبي محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة، **المعارف**، حققه وقدم له ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 10.

(4) ابن قتيبة، **المصدر السابق**، ص 20.

عن فقدانه الجنة، وهي أيضًا مركز العالم وصرَّته»[1].

فالأفكار المتوارثة عن المعتقدات المتعلقة بقدسية المكان مقبولة دينيًا عند أصحاب الرسالات السماوية وتحديدًا الإسلام. وفي بلاد ما بين النهرين عمل الإنسان على تقديس مدينته وجعلها قطب الرحى وكذلك كان التعامل مع قصّة الخلق البابلية التي تواترت وتوارثتها الشعوب، بل اعتبرها مؤرِّخو الإسلام حقيقة خاصة وأنها هي نفسها في التوراة التي اقتبست الكثير من الأدب والمعتقدات والأساطير الرافدية، وسوف نذكرها.

فالماء رمزٌ للحياة والعرفان والحكمة، فكان الإله «آن» وهو إلهٌ يلهمهم العقل والحكمة والعرفان[2] ويعمل كلُّ ملك من الملوك على عبور النهر الذي هو حمى ومقدَّس للإله وكل مَن عبره فقد استمدَّ المهارة والحكمة. وتعمل «عشتار» على إلهام الملوك والأبطال الأسطوريين بمعية «آيا» إله الحكمة والطب والشفاء وكذلك ابنتها الإلهة «نينا» (Nina) التي أعطاها والدها مسؤولية الينابيع والأنهار والأمطار، والظاهر أنها هي التي تتجلى بين غيوم السماء حاملة بيدها ينبوع الحياة الفوار[3]، وكلُّ ملك يُقدِم على عبور مياه «الزاب» الهائجة فهو جديرٌ بمحاربة ملك المحيطات

---

(1) يوسف شلحد، **بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1996، ص 151

(2) محمود الأمين، **المرجع السابق**، ص 226.

(3) Cuneiform texts from Babylanian tablets in the British Museum, XVI, 13, II, 38, Hilprecht, the Babylanian expedition of the university of Pennsylvania, Nr 1, 83, 22.

والثوّار في بلاد البحر. والشيء الملفت للانتباه الوصف المتعلق بالإله «إيا» الذي بقي منحوتًا في ذاكرة مؤرخي بابل، فقد عبَّروا عنه «بأنه مخلوق سحري يقضي الليل في مياه الخليج ويخرُج منها عند طلوع النهار»[1].

وفيما يخصّ دخول «آيا» الماء في الليل وخروجها منه عند طلوع النهار فقد وجدنا أصداء عنه لدى الصابئة المندائيين فهم يقيمون عند سواحل الأنهار والبحيرات الداخلية العذبة، والماء الحي أو الجاري هو رمز الحياة العظمى عندهم[2].

فمن الواضح أنَّ الماء كان يلعب دورًا خطيرًا في معتقدات الشعوب التي استقرَّت في بلاد ما بين النهرين من ناحية المعالجة الدينية ولا سيما في مراسم التعاويذ، والعزائم، وقراءة الأدعية، وعمليات الرقي. وقد كان يطلق عليه ماء الحياة الذي يحيي الموتى ويُنجيهم من الأمراض والخبائث، ويعتق المجذومين منهم، فكان هذا الماء يُصبّ على المرضى من الإناء نفسه الذي يمثِّل الينبوع الفوار فينجيهم من الموت ويطرد عنهم السوء ويجدِّد لهم الحياة.

وبما أن الإله «آيا» هو المسيطر والمالك لماء الحياة هذا، فهو إذًا، حسب معتقدات قدماء بلاد ما بين النهرين، رب الماء المقدَّس[3] وهو رئيس آلهة التعاويذ والعزائم[4] وكان اسمه يردَّد

---

(1) محمود الأمين، المرجع السابق، ص 226.

(2) محمد عمر حمادة، **تاريخ الصابئة المندائيين**، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1992، ص 43.

(3) محمود الأمين، المرجع السابق، ص 227.

(4) محمود الأمين، المرجع السابق، ص 227.

في الرقي باسم «سيد الشفاء» (بيل أو بعل شفى) ويساعده مجمع الكهنة المباشرين لعمليات التعاويذ وينوبون عنه في بعض الأحيان. وكان قدماء بلاد الرافدين يعتقدون أنَّ الأرواح الشريرة والخبائث من عالم الجن تدخل جسد الإنسان وتسبِّب له أمراضًا، وتدخل هذه الخبائث من طريق الفم ولذلك كان الكهنة ومساعدوهم ينصحون الناس بالحيلولة دون دخول «الجان في الأباريق والجرار لأنها تدخل في جوف الإنسان عن طريقها أثناء الشرب، ويميِّزون حضور هذه الأرواح الخبيثة بالدردقة التي تحدث عند سكب الماء»[1]. ويُعتبر ماء دجلة أكثر قدسية من مياه الفرات عند الأشوريين سكان شمال العراق، وهم يعتقدون بذلك إلى اليوم وينظرون إلى ماء دجلة نظرة تعظيم وتقديس[2]. أمّا المجموعة الثانية من الآلهة فتتألف من الكواكب والنجوم فالشمس عرفت عند السومريين بـ«أتو» وعند الساميين «شاماس» أو «شمس»، والقمر وهو «ننار» (Nannar) أو «سين» عند السومريين[3].

أمّا الكواكب الرئيسة فهي نجمة الصباح عشتار (Ishtar) وكوكب الزهرة «فينوس» (Venus) و«عشتار» كلمة أكادية بمعنى الآلهة وهي تعني المعبودة الشخصية وقد اشتق اسمها من (Ishtaritu) بمعنى المقدَّسة، وصفاتها مأخوذة من صنف معيَّن من النسوة اللواتي

---

(1) محمود الأمين، المرجع السابق، ص 228.

(2) محمود الأمين، المرجع السابق، ص 229.

(3) جفري برنارد، المرجع السابق، ص 16. نائل حنون، «هل كان تموز في عقائد السومريين والأكاديين إله الخصوبة أو من آلهة الحب»، سومر، المجلد XXXVI، ج 1 و2، 1980، ص 41.

كنَّ مكسوّات حسب الظاهر للخدمة في المعابد بممارستهن للعهر المقدَّس[1] (Sacred prostitution) فالإله «سين» (القمر) قد وردت الإشارة إليه في أحد النصوص السومرية (أي أناتم) فهو الثور الفتي المفعم بالحيوية للإله إنليل. أمّا عند أهل حران فقد جعل عندهم يوم الاثنين يومًا مقدسًّا لهذا الإله سين (القمر)[2]. أمّا أتو (الشمس) فقد لقِّب في أسطورة (أنكي) بلقب الثور الذي سيعرض عضلاته ببسالة في غابة (فاشر Khasher)[3] ومعه الآلهة «أنانا» (Inana) وهي بالأكادية «عشتار» العظيمة التي استحوذت على كلِّ وظائف الآلهة الأنثوية وأصبحت محظية في جميع المعابد، فهي راعية الحرب والحب في آنٍ واحد[4].

وما زال المصطلح ذو المعنى الجنسي لعشتاروت في اللغة العربية حيث نقول عشَّرت الناقة وأعشرت بمعنى حملت[5]، ومن الطبيعي أن تقرن «عشتار» بصفتها الإنسانية كربّة للجمال بأكثر نجوم السماء لمعانًا حيث عُرفت بنجمة «الزهرة» في النصوص الفلكية البابلية[6].

---

(1) فاضل عبد الواحد علي، «عشتار وتموز جذور المعتقدات الخاصة بهما في حضارة وادي الرافدين»،سومر المجلد XXXI، ج 1 و2، 1975، ص 44.

(2) جورج حبيب، **اليزيدية بقايا دين قديم**، (بحث تاريخي)، دار بترا، دمشق، 1996، ص 37.

(3) نائل حنون، **المرجع السابق**، ص 41.

(4) **العهد القديم**، سفر الملوك الأول (11: 1، 4، 5). صموئيل الأول (10: 31). جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 17. فاضل عبد الواحد علي، **المرجع السابق**، ص 39.

(5) جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 17.

(6) فاضل عبد الواحد علي، **المرجع السابق**، ص 50.

لقد كانت معظم الآلهة في بلاد ما بين النهرين تجسيدًا لمظاهر الطبيعة المختلفة وخاصة النجوم والكواكب، فالبابليون اعتقدوا بأنّ الشمس تمثل الإله «شمس» والقمر الإله «سن»، وعطارد الإله «نابو»، والزهرة الآلهة «عشتار»، والمريخ الإله «نركال»، والمشتري الإله «مردوخ»، وزحل «الإله «ننورتا» وجعلوا لكلٍّ إله يومًا من أيام الأسبوع، فيوم الأحد للإله شمس والاثنين للقمر (سن)، والثلاثاء للمريخ ويوم الأربعاء لعطارد (نابو = نابق)، ويوم الخميس للمشتري (بعل مردوخ)، ويوم الجمعة للزهرة (عشتار) ويوم السبت لزحل[1].

وهذا التقسيم الرافدي لأيام الأسبوع نجد صداه عند المجموعات الإسماعيلية ذات الصلة بالتراث القرمطي، ففي المخطوطات اليمنية العائدة لعام 854هـ، نجد مخطوطًا تناول مثل هذه المواضيع ووضع المصنِّف سبرًا زمنيًّا لفكرة «السبعية» و«الأسباع»، واعتبر ذلك من قدسيّة الأسماء، لذلك تزيَّنت بالأشياء السبعة[2]. وتواصلًا مع التقسيم الرافدي للأيام وإقرانها بالآلهة نجدُ تجلياتها في تقسيمهم السباعي للفضاء بأقاليمه السبعة «الأول هندستان والثاني الحجاز، والثالث البصرة والبادية والكوفة، والرابع العراق والشام وخراسان إلى بلخ والديلم والخامس الروم وأرمينية، والسادس بلاد يأجوج ومأجوج، والسابع الصين وبلاد تركستان».

وأضافوا إلى تلك الأقاليم السبعة السبعة أيام «السبت...

---

(1) جورج حبيب، **المرجع السابق**، ص 37.

(2) الهمداني (الشيخ الإمام العالم العلامة نصر بن محمد بن عبد الرحمٰن كتبه سنة 854هـ)، **كتاب السبعيات في مواعظ البريات**، مخطوط: VAT. ARABO N: 1471، الورقة 1 ب.

الجمعة»[1]، وإذا كان قدامى الرافديين ربطوا الأيام بالآلهة، وخصَّصوا كلّ يوم لإله، فإننا عندما نبحر في تلك الأدبيات القديمة للمجموعات الإسلامية ذات الصلة بالإسماعيلية القرمطية نجد أنهم جعلوا لكلّ يوم من أيام الأسبوع نبيًّا بدل الآلهة القديمة، فيوم السبت للنبيّ موسى والأحد لعيسى والاثنين لداود والثلاثاء لسليمان والأربعاء ليعقوب والخميس لآدم والجمعة للنبيّ محمد[2].

ولعلّ هذا ما يفسر لنا اهتمام المجموعات الإسماعيلية بالفلك وعلومه، وهذا ما سوف نتلمَّسه في اطّلاعات القيادات القرمطية على الفلك والتنجيم وانفتاحهم على التراث القديم، وأخصّ بالذكر أبا طاهر سليمان الجنابي المؤسِّس الثاني لدولة القرامطة في بلاد البحرين.

وإنّ مجمل هذه المقارنات والمقاربات ليست بدليلٍ كافٍ حتى تتَّضح الحقيقة العلمية الواجب علينا تحديدها، فيتحتَّم علينا العودة كذلك إلى قصّة الخلق البابلية الضاربة في أعماق التاريخ الرافدي القديم، خاصّة وأنّ جميع شعوب الشرق الأدنى القديم قد استمدّت من هذا الإرث في أعماق الحفريات الرافدية.

فقصّة الخلق البابلية نجدها عند كل الشعوب المجاورة، وقصّة الخلق والتكوين أو الأسطورة التي عمل الفكر الديني في خطواته الأولى على حبكها ونسجها تمثّل أصل الموجودات، وهي نفسها

(1) نصر بن عبد الرحمٰن الهمداني، كتاب **السبعيات**، الورقة 2 ب.

(2) نصر بن عبد الرحمٰن الهمداني، كتاب **السبعيات**، الورقة 2 ب.

عند قدماء البابليين وحتى عند العبرانيين في التوراة[1]. ولكن بصيغة مختلفة تعود لخصوصية كلٍّ شعب وحسب طبيعة نظرته للكون.

وفي الحقيقة ساهم خيال الشعوب الشرقيّة في حياكة الأساطير، فامتزج تاريخ هذه الشعوب بالأسطورة[2]، لذلك كُتبت الملاحم والأساطير واحتل الأبطال فيها مكانة مهمّة خاصة بعد أن أصبحوا ملوكًا فحُرِّم الموت على أجسادهم[3]، وحولوا أنفسهم إلى أنصاف آلهة من طبيعة «ناسوتية» وآلهية وهذا ما نجده عند عديد الطوائف النصرانية أمثال أتباع نسطور السرياني في شخصية السيد المسيح[4].

ولذا نقول، إنّ هذا التأثير العميق في جوهر عقائد الديانات التوحيدية ممتدٌّ منذ الأصول الأولى، بل إن بعض الفرق والمجموعات الإسلامية نقلت الكثير من الفلسفات القديمة. فكثير من الآلهة الرافدية ذات أصول بشرية، والأساطير القديمة ما هي إلّا قصص عن الآلهة وخلقِها للكون، وهذه الأساطير تولّى الإنسان صياغتها ونسجها وخاصة في منطقة الشرق الأدنى القديم. فمن المستحيل فَهْم الدين، وبشكلٍ عام فَهْم أسلوب الثقافة التي

---

(1) مفيد عرنوق، **التوراة والتراث السوري**، دار النضال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1987، ص 40 - 41.

(2) راجع مقالة أحمد أبو زيد، «الملاحم كتاريخ وثقافة مثال من الهند الرمايانا»، مجلة **عالم الفكر**، المجلد XVI، العدد الأول، 1985. محمد خليفة حسن، **الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم**، (دراسة في ملحمة جلجامش)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1997، ص 23.

(3) محمد خليفة حسن، **المرجع نفسه**، ص 23.

(4) راجع ما سبق حول المذاهب المسيحية.

سادت بلاد الرافدين دون العودة إليها، فالعديد من الأساطير التي تتحدّث عن نشأة الكون وعن الأصل محفوظة في «الأنوما أليش» (Anoma Elish) وفي ملحمة جلجامش[1] وأترخاسيس[2].

وقد يتساءل متسائل من أين جاءت هذه الأفكار الأسطورية عن الحياة، والكلّ يعلم أنّ الأسطورة تشكّل ركنًا مهمًّا في تاريخنا الإنساني إذ تُعتَبر الأسطورة بمثابة التاريخ الصحيح لأنها تروي كيف خرجت الأشياء الفعلية إلى الوجود، فهي المثل النموذجي لأفعال أجدادنا وذِكْرها يعني الدليل القاطع القوي الذي يُبرِّر كل هذا [3].

الأسطورة إذًا لعبت دورًا مهمًّا في نشأة هذه الأفكار حول الحياة والنشأة في الفكر الرافدي القديم، فأسطورة الخلق البابلية حدَّدت الموقف بالصورة الآتية: إنّ العالم قد خلق من جسم «تيامت» آلهة الحياة المالحة[4]. وتتلخص هذه القصّة كما يأتي «في البدء لم تُخلق سماء ولا أرض ولم يكن سوى العمى، تمثّله المياه الأولى التي تولَّدت منها الآلهة وجميع الأشياء وكانت هذه المياه عنصرين

---

(1) مارسيا إلياد، **الحنين إلى الأصول في منهجية الأديان وتاريخها**، ترجمة حسن قبيس، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994، ص 103. محمد خليفة حسن، المرجع السابق، ص 23.

(2) ايلينا كاسان، **المرجع السابق**، ص 335. **أساطير من بلاد ما بين النهرين**، جمع وترجمة سيتفاني م. دالي، ترجمته إلى العربية نجوى نصر، بيسان للنشر والتوزيع والإعلام، بيروت، لبنان، 1997، ص 21.

(3) مفيد عرنوق، **المرجع السابق**، ص 47. مارسيا إلياد، **المرجع السابق**، ص 106

(4) كيورك مرزينا كرومي، «ملامح في الفكر العراقي القديم»، **مجلة آداب الرافدين**، الصادرة عن جامعة الموصل، العدد IX، 1 أيلول/ سبتمبر 1978، ص 106.

مختلطين[1] من الإله (أبسو) وزوجته الإلهة «تيامت» وبعد صراع بين الإله «أبسو» والإله «أيا» قُتل «أبسو» واحتدّ الصراع بين الآلهة الجديدة (الحديثة) المتمثلة في «أيا» وأبناء «أبسو» المتمردين على أبيهم وأمهم (تيامت)، وكان على رأسهم الإله العنيف «مردوخ» الذي آمن به النّاس كإله أكبر من كلّ الآلهة وعلى يديه خُلقَت البشرية وجرى الطوفان[2].

وعبثًا حاولت «تيامت» التصدّي للآلهة ومن جسمها الذي قُسم إلى نصفين كان الخلق، النصف الأعلى منه كانت السماء والنصف الأسفل كانت الأرض، ووضع كل مناطق السماء والكواكب ونظام الفصول والأوقات، ثم رأى الإله المجدِّد «مردوخ» أن يخلق مخلوقًا من دمٍ ولحم وعظم هو الإنسان ليعبد الآلهة، ومن دماء الآلهة المذنبة التي ساندت الآلهة القديمة ضدّ المجددين ومن التراب خلق الإنسان[3]. وهكذا يتيح لنا عرضنا لهذا الموروث الديني في الآداب الرافدية القديمة أن نقدِّم هذه الاستنتاجات إذ نقرّ بوجود تشابُهٍ وتناظرٍ واضحين بين قصة الخليقة الرافدية (السومرية، البابلية) «إينوما ايليش وغيرها» وبين التوراة العبرانية (سفر التكوين)، فكِلتا القصتين عن الخلق الأول للكون

---

(1) بشير طه باقر وفرنسيس، «الخليقة وأصل الوجود»، مجلة سومر، المجلد V، ج I، كانون الثاني/ يناير 1949، ص 4.

(2) سليمان مظهر، **أساطير من الشرق**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص 87. مارسيا إلياد، **المرجع السابق**، ج I، ص 96.

(3) طه باقر وبشير فرنسيس، **المرجع السابق**، ص 4-5. سليمان مظهر، **المرجع السابق**، ص 61. مارسيا إلياد، **المرجع السابق**، ج I، ص 96.

تشير إلى وجود عمى[1] (Chaos)، والظاهر أنّ هذه الأفكار الدينية الأسطورية سارت في خطٍّ متناسق أو منتظم لدى شعوب منطقة الهلال الخصيب دون انقطاع باستثناء بعض التغييرات في أسماء الآلهة ودون مساسٍ بوظائفها التي لأجلها خلقت.

وفي أيّام السبي البابلي كان الاحتكاك الكبير بين اليهود وشعوب بلاد الرافدين حيث وقفوا على التراث الديني القديم لهذه البلاد، وفي هذا المنفى بالذات كُتبت التوراة على يد «عزرا» في حدود سنة 586ق. م[2].

أمّا اختلاط المياه في القصّة البابلية فيؤكِّد أهمية الماء لأنها المادة الأولى وأصل الأشياء وهذه المادة مؤلَّفة من عنصرين من الماء. فمن فكرة المياه العذبة للإله «أبسو» وهو العنصر المذكَّر والمياه المالحة الآلهة «تيامت» وهي العنصر المؤنث يكون استنتاجنا واضحًا بأنَّ فكرة الإنسان الرافدي تنهض على ما تأثَّر به من فكرة التلازم للصِّفة الثنائية للمادة المتكوِّنة من زوجين إلهيين، ويمكن أن نعبِّر بصيغة أخرى عن ذلك، فالروح والمادة متلازمان منذ أول الخليقة[3]. وما فكرة نشأة الكون عند القرامطة وغيرهم من المجموعات إلّا تَوازٍ للخطّ القديم نفسه وتراكمات على امتداد قرون غابرة، فقد نهلوا من هذا الإرث العميق في تاريخه وجوهر عقيدته

(1) العهد القديم، سفر التكوين (1): 1 - 2. طه باقر وبشير فرنسيس، المرجع السابق، ص 6. مفيد عرنوق، المرجع السابق، ص 39 - 40.

(2) مفيد عرنوق، المرجع السابق، ص 39.

(3) طه باقر وبشير فرنسيس، المرجع السابق، ص 6.

ومن أشهر القصص الموروثة عن الثقافة الرافدية قصة الطوفان.

الطوفان الرافدي:

يُعتبر من الحقائق المعروفة عن أصول التراث الحضاري في بلاد ما بين النهرين، فالفضل الأكبر في ابتداع فكرة هذا الطوفان يعود للسومريين، أمّا ما نراه بعد ذلك من إضافات جديدة في شكلها فقد تجلّى فضل الساميين (خاصة البابليين) في الجمع ثمّ الإضافة كما ذكرنا قبل قليل، فقصة الطوفان قديمة في جذورها وهذه القصة مثل غيرها من القصص كالخليقة والتكوين والملاحم[1] الكبرى كانت منبعًا لجميع شعوب المنطقة التي تلت السومريين من بابليين، وأشوريين، وعبرانيين، وتلقّمت بأساطير هذه الأمم[2]. وقد اقتبس الساميون من أهل بابل هذه القصة في حدود سنة 2000 ق. م، بل حتى الحثّيون[3] في الأناضول أخذوا من المنهل القصصي السومري بالرغم من تواجدهم شمال بلاد

(1) فاضل عبد الواحد علي، «ثم جاء الطوفان»، مجلة سومر، المجلد XXXI، ج I وII، 1975، ص 5.

(2) السيد فؤاد جميل، «الطوفان في المصادر السومرية، البابلية، الآشورية والعبرانية»، (دراسة نقدية)، مجلة سومر، المجّلد XXXII، ج I وII، 1972، ص 87.

(3) شعب هندي وأوروبي استقر في الأناضول وعرفت بلاده «بلاد حاتي» التي ظهرت في الألف الثانية ق. م وتوسعت في شمال سورية وبلاد الرافدين، كانت لها علاقات تجارية مع الأشوريين وسرعان ما أصبحت إمبراطورية واسعة بعد ذلك (1430 - 1200 ق. م) وأضحت القوة الرئيسة المنافسة للفراعنة وامتدت دولتهم من الأناضول إلى البحر المتوسط وفي سنة 1595 ق. م قامت الجيوش الحثّية بغزو خاطف ومذهل على بابل انتهى بسقوط عاصمة بلاد الرافدين، محمد حرب فرزات، **موجز في تاريخ سورية القديم**، منشورات جامعة دمشق، 1985، ص 138.

الرافدين بواسطة البابليين في حوالي 1800ق. م[1].

ونجد صدى الطوفان واضحًا في سفر التكوين[2] وكذلك في القرآن الذي ذكر الفكرة والمحتوى نفسهما[3]. وتُعتبر ملحمة جلجامش المصدر الأول الذي ذكر تفاصيل قصة الطوفان، فنوح الذي صنع السفينة هو رجل شروباك أو ابن أوباراتوتو الذي فكَّك أخشاب منزله لصنع السفينة وعمل على انقاذ الحياة من على وجه الأرض[4].

ويتجلّى، من خلال الذي أوردناه، أنّ الشعوب البدائية والمتحضرة تروي قصة الطوفان جيلًا إثر جيل انطلاقًا ممّا ورَدَ في الرخيمات الأشورية والأساطير السومرية فهي الأصل والمنبع الذي تفرعت منه هذه القصة. وقد انبثقت هذه القصة عن أصول الأساطير السومرية ثم دخلت التراث الأدبي لبلاد ما بين النهرين. ومن الممكن أن نقول عنها «قصص دينية» كما هو الحال عند أصحاب الديانات السماوية، التوراة وقصصهم المفصَّلة، قصص القرآن الوعظية للاعتبار من الأمم الغابرة... كذلك امتد تأثيرها إلى جميع الشعوب والحضارات المجاورة، ويذهب كثيرٌ من الباحثين إلى أنّ قصة نوح في التوراة كتبها عزرا وقد عاش في حدود سنة

---

(1) أ. د جرني، **الحثيون**، ترجمة محمد عبد القادر محمد، مراجعة فيصل الوائلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997، ص 214 - 219.

(2) **العهد القديم**، سفر التكوين: (6 - 9).

(3) سورة هود (11: 25 - 48).

(4) **أساطير من بلاد الرافدين**، «ملحمة جلجامش»، لوحة 11، ص 138.

458 ق. م وكان من بطانة الملك ارتحشستا[1] ملك بابل، ومن ثمة فقصة الطوفان التوراتية قد اقتبست الكثير عن القصة البابلية، ففي القصتين البابلية والتوراتية قد حدث الطوفان قصاصًا لأعمال البشر الشريرة[2] وكذلك ما وجدناه في النصّ القرآني، فنوح القرآن هو نفسه نوح التوراة، لكن الفرق بين النصَّين أو القصتين هو أن الرواية التوراتية فيها كثير من التفاصيل، بل اعتمدت بجمعها على روايات متواترة شفهية فيها الكثير من الاجتهادات حول أصل تسمية النبي نوح ناحموليل (العبراني/ أوتا) نبشتم بطل قصة الطوفان البابلية.

والظاهر أنّ الاجتهادات التوراتية تركزت حول تبيان تركيبة وأصل اسم نوح (نحموليل Nahmolel)[3] أو ناحموليل، وإن هذا الاسم إمّا بالاشتقاق أو الاختصار حسب اللهجة الحرانية[4] التي كانت تكتب بها الرقم (الرقميات الطينية)، وهي لغة التخاطب اليومي في منطقة الشرق الأدنى القديم التي فيها مدينة حران الحالية، والظاهر أن الاسم العبراني أو القرآني لنوح لم يكن شائعًا حتى عصر إبراهيم الذي يُعتبر ابنًا لبلاد ما بين النهرين، وليس بالغريب عن مسامع إبراهيم أن تكون له دراية بأخبار الطوفان وهو وليد «أور»

(1) **العهد القديم**، سفر عزرا: 1 - 4.

(2) مفيد عرنوق، **المرجع السابق**، ص 144.

(3) Burrows (Father), «Notes on hairian», in J. R. A. S. , Londres, 1925, PP 281 – 284.

فؤاد جميل، **المرجع السابق**، ص 110.

(4) حران: مدينة عظيمة مشهورة في الجزيرة، حاليًّا تتبع الجمهورية العربية السورية، مقر لعديد الأبرشيات والكنائس الشرقية (سريان، كلدان، أشوريين)، ياقوت الحموي، **المصدر السابق**، ج 1، ص 241.

الكلدانية[1]، ومن ثمة ربما نقلها إلى أرض كنعان (بلاد الشام) ثم عرفها اليهود بعد ذلك وتمّ نقلها للتوراة، إذن فمصادر التوراة لقصّة الطوفان قد استمدَّت من الشمال وعلى ذلك لاحظ الأب باروز أن اسم جبل «أراراط»[2] لا نجده في النسخة البابلية، بينما نجده في قصة الطوفان العبرانية فهو الجبل الذي استوَت عليه السفينة[3] بينما القرآن الكريم يشير: ﴿وَقِيلَ يَٰٓأَرۡضُ ٱبۡلَعِي مَآءَكِ وَيَٰسَمَآءُ أَقۡلِعِي وَغِيضَ ٱلۡمَآءُ وَقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ وَٱسۡتَوَتۡ عَلَى ٱلۡجُودِيِّۖ وَقِيلَ بُعۡدٗا لِّلۡقَوۡمِ ٱلظَّٰلِمِينَ﴾[4].

وفي ملحمة جلجامش نجد «هدأ البحر وسكنت ريح أنمخولو وكبح الطوفان مساحات يابسة بدأت تلوح من كل صوب، ورست السفينة فوق جبل نيموش، سَنَد جبل نيموش السفينة بإحكام ولم يدعها تتزحزح»[5]. وفي قصة أتراخاسيس (Atrahasis) وهي نسبة إلى البطل نفسه الذي يقابله بطل الطوفان أو تنايشتم (نوح في القرآن

(1) **العهد القديم**، سفر التكوين: الإصحاح 11. أور (UR) كانت نحو 2500 ق. م عاصمة سومر وامتدت علاقاتها التجارية حتى ديلمون (Dilmun) (البحرين) وماجان (Magon) (عمان) وميلوخا (Meluchcha) منطقة في واد السند وقد استفادت مدينة أور في ذلك الوقت من موقعها المناسب على المجرى السفلي لنهر الفرات وكان أول ملوكها (Mesanipada) نحو 2475 ق. م وقد وهبه إنليل يد مجمع الآلهة السومرية حكم مدينة أور. Romer (W. H. Ph), **Einfuhrung in die sumerologie**, Nijmegen, 1984, P 310 - 332. عيد مرعي، **تاريخ بلاد الرافدين منذ أقدم العصور حتى عام 539 ق. م**، الأبجدية للنشر، 1991، ص 35.

(2) **العهد القديم**، سفر التكوين: الإصحاح 8.

(3) Burrows (Father), op. cit. , P 281 - 284.

(4) سورة هود (11: 44).

(5) **أساطير بلاد ما بين النهرين**، «ملحمة اتراخاسيس»، اللوح 11، السطر 135 لـص 142.

والتوراة) نجد تشابهًا في عديد الجزئيات مع ملحمة جلجامش «... وفي تلك الأثناء استقرت السفينة على جبل اسمه نيسير «Nisir» ومضت ستة أيام «جبل نيسير يمسك بالسفينة ولا يدعها تتحرّك»»[1] وهنا نجد أنفسنا أمام أربعة أسماء لأربعة جبال: أراراط، الجودي، نيسير، نيموش، وفي تلخيص لأسطورة الخلق والطوفان نجد اسمًا خامسًا «ظهرت الأرض من بعد... وكانت الأرض التي ظهرت هي قمة جبل نازير»[2].

وهذا التداخل والاختلاط في القصص المختلفة ذات الأسماء المتنوعة حول موضوع واحد مثَّل معضلة كبيرة ولكن هناك شِبه اتفاق بين علماء الآثار المختصين في الأشوريات أنَّ نسير أو (نصير) هي نيموش[3] وموقع نسير/ نصير تم تحديده بـ «بيرعمر عذرون»[4] وهو أعلى جبل بالمنطقة[5] قرب السليمانية شمالي شرق

---

(1) فاضل عبد الواحد علي، **المرجع السابق**، ص 36 – 37.

(2) سليمان مظهر، **المرجع السابق**، ص 93 – 94.

(3) Lambert (W. G), «Note Brève Nişir ou Nimuš», Revue d'Assyriologie, T 80, 1986, PP 185 - 186.

(4) بير عمر غدرون (Pir Omar Gudrun) أو «بيره مه كرون» وهو في حقيقة الأمر اسم لأحد شيوخ الإسماعيلية وهي من الفرق الشيعية الباطنية ويوجد ضريحه تحت قمة هذا الجبل، انظر توفيق وهبي، **سفرة من ده ربه ندي بازيان إلى ملة ناسلوجه**، مطبعة دار المعارف، بغداد 1965، ص 28 – 29. Ashurnasirpal Sperser (E. A), «Southren Kurdistan in the Annals of Annual of the American schools of oriental and Today», research 8, 1926 - 1927, PP 17 - 18.

(5) يبلغ ارتفاعه 2684 مترًا أي نحو 9 آلاف قدم وهو أعلى قمة بالمنطقة، **أساطير بلاد ما بين النهرين**، هامش ص 165.

كركوك[1]. وقد جاء تحديد موقع الجبل بالدرجة الأولى في ضوء ما تذكره كتابات الملك أشور ناصر بال الثاني (882 - 859 ق م) والتي تقرنه ببلاد الكوتيين وموقعه جنوب الزاب الصغير[2]. أمّا التسمية التوراتية لهذا الجبل فهي أراراط، وقد ذكر الأب باروز أنّ السفينة قد استقرت على جبال أراراط والظاهر حسب ما يشير البعض أنّ هذا الاسم ما هو إلّا تحوير للاسم القديم أورارتو (Urartu) الوارد ذكره في الكتابات المسمارية بأنه بلاد أرمينيا[3] وهي تقع شمال ما بين النهرين. وحسب هذا التصور «القرآني» الذي كانت له أصداء عند المجموعات الشيعية باعتبار أنّ الأئمة سفن النجاة للمؤمنين استوت السفينة على جبل «الجودي» بـ «قردى» قرب جزيرة ابن عمر، إذ لمّا خرج نوح منها اتَّخذ بناحية قردى من أرض الجزيرة موضع قرية كانت أول مكان بنى فيه بعد الطوفان وسمّاها نوح «قرية ثمانين» لأنه كان قد بنى فيها ثمانين بيتًا لكلِّ إنسان ركب معه في السفينة[4].

---

(1) **المصدر نفسه**، ص 136.

(2) Speiser (E. A), op. cit,. Pp 17 - 19. فاضل عبد الواحد علي، **المرجع السابق**، هامش ص 36.

(3) فاضل عبد الواحد علي، المرجع السابق، ص 36. Burrows (Father), op. Cit. PP 281 - 284.

(4) أبي اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الأصطخري، **مسالك الممالك**، وطبعة بريل، هولندا، 1927، ص 78. أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق الشيخ القاسم الشماعي الرفاعي، طبعة دار القلم، بيروت، لبنان، 1408هـ ج I، ص 412. ابن حوقل، **المصدر السابق**، ص 206. الإمام ابن إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، **قصص الأنبياء** (المسمى بالعرائس)، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1991، ص59 - 61. ياقوت الحموي، **المصدر السابق**، ج III، =

وما يُروى في هذه الحادثة أنّ كلّ الجبال تشامخت وتطاولت لئلّا ينالها الماء فعَلا الماءُ إلّا جبل الجودي فقد تواضَعَ لأمر ربِّه فلم يغرق وأرست السفينة على هذا الجبل في يوم «عاشوراء»، وبما أنّهم كانوا داخل السفينة طوال مدة الطوفان فإنهم عندما أرادوا النظر إلى الماء أمِروا بالاكتحال يوم «عاشوراء» الذي خرجوا فيه من السفينة[1]، والظاهر أنّ عادة الاكتحال يوم عاشوراء تعود جذورها إلى فترة قديمة، وإن ذهب البعض لاعتبارها من عادات النواصب أعداء الأئمة.

إنّ قصة الجبل الذي رست عليه سفينة نوح حسب القصص التوراتية والقرآنية ضاربة في القدم أكثر بكثير من تاريخ نشأة هذه الجماعات وأصحابها، ومع ذلك نجد في كتب الأخبار بأنَّ الحجارة التي بُنيَت بها الكعبة من هذا الجبل. فقد روي بأنّ الكعبة بُنيَت من خمسة جبال: طور، سينا، وطورزيتا ولبنان والجودي[2] وقيل بأنّ حجارة الكعبة نقلت من جبل الجودي حتى يصير ثقله في ميزان من يحجّ[3] ولكن الملفت للانتباه أنّ قصة الطوفان ضاربة في أعماق العقلية البشرية وتناسجتها الشعوب كلّ بطريقته. وكما ذكرنا بقي الأصل ثابتًا يعود إلى جذورٍ رافدية عريقة وتوجد عدة طقوس

= ص 262. ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1388هـ/ 1968م، ص 229 - 230. ابن إلياس (الشيخ محمد بن أحمد بن إلياس الحنفي)، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، شرح ومراجعة سعيد اللحام، المكتبة الحديثة، بيروت، لبنان، 1992، ص 63 - 64.

(1) الثعلبي، **المصدر السابق**، ص 61. ابن إلياس، **المصدر نفسه**، ص 63.

(2) الثعلبي، **المصدر السابق**، ص 90. ابن إلياس، **المصدر نفسه**، ص 81.

(3) **المصدر نفسه**، ص 24.

وعوائد نعني القرابين التي تبيِّن أن لا دين بدون تضحية، فأوّل شيء قام به الناجون هو تقديم الضحايا[1]، وكذلك نجد في النصّ العبري (التوراة) أنَّ نوح قرَّب إلى الرّب «بعضًا من جميع البهائم والطيور الطاهرة وقرَّبها محرقات على المذبح»[2]، وهنا تتأكّد طبيعة القرابين وأسسها في كلّ عبادة.

2 - الميثرائية والصابئة (ديانات «رافدية فارسية»):

الميثرائية:

انبثقت في بلاد فارس وجبال العراق والأناضول نسبة إلى الإله «ميثرا» من الأرباب المعبودة لدى الشعوب الهندية والإيرانية في موطنها الأصلي في شبه القارة الهندية والهضبة الإيرانية وهو الإله الذي حملوه معهم في حلِّهم وترحالهم ولقد جاء ذكره في ترانيم النبي الحكيم زرادشت وهو أقدم ذكر لهذا الإله باسمه[3]، بأنه إله النور حامي حمى الحقيقة وعدو الكذب والخطيئة. يصوّر الإله «ميثرا» دومًا وهو يقتل ثورًا في الإمبراطورية الرومانية، ويسمّى هذا النوع من التصوير «Tauroctone» أي «ذبح الثور» وهو شعار الديانة الميثرائية[4].

---

(1) فؤاد جميل، **المرجع السابق**، ص 111. فاضل عبد الواحد علي، **المرجع السابق**، ص 37.

(2) **العهد القديم**، التكوين 8 (20: 21).

(3) **ترانيم زرادشت**، (يخت (10) - 1). مارسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات**، ج I، ص 398.

(4) **المصدر نفسه**، (بخت (10): 142 - 144). الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج I، ص 234. مارسيا إلياد، **المرجع نفسه**، ج I، ص 399.

= Wahbee (Taufiq), **Yezidies are the remmant of mithrism.**

وميثرا واحد من تلك الآلهة التي ظلّت عبادتها في إيران مع أنّ الحكيم زرادشت كان قد ألغاها وأبطلها[1]، وحوَّرت كلمة ميثرا في إيران منذ القرن الأول بعد الميلاد إلى «مهر» وهي تعني الشمس والعقود وبقيت إلى العهد الإسلامي اسمًا للشمس ولفكرة الشفقة والمحبة[2]. أمّا عن أصول هذه الديانة فقد اختلفت فيها الآراء وأقْدمها يقول بأنها ذات جذور فارسية قديمة أخذت شكلها النهائي في مناطق آسيا الصغرى خلال العصر الهلينستي[3]، وهناك رأي آخر يقول بأنّها ديانة غريبة تطبَّعت بملامح شرقيّة تتميّز بها عن ديانات الشرق الأدنى، وهناك رأي ثالث يُعيد هذه الديانة إلى أصول يونانية شرقية، نشأت في سوريا أو بلاد الأناضول في أواخر العهد الهلينستي، ثم انتقلت إلى الغرب الروماني[4].

= ترجمه عن الأصل الإنكليزي شوكت إسماعيل حسن تحت عنوان «اليزيدية بقايا الديانة الميثرائية»، مجلة لالش، العدد 2 - 3، 1994، ص 65.

(1) VERMASEREM (M), **Mithras: The secret God**, NewYork, 1963, P 21.

حسين الشيخ، **ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ**، ص 78، دار العلوم، بيروت، لبنان، 1416هـ/ 1996م.

(2) WIKANDER (stig), «Mithraen vieux - perse», Orientalia, vol (I), Fax1/2, 1952, P 66;

توفيق وهبي، **اليزيدية بقايا الديانة الميثرائية**، ص65.

(3) **ترانيم زرادشت**، (بخت(10) - 142). توفيق وهبي، **المرجع السابق**، ص65. مارسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات**، ج I، ص 398. حسين الشيخ، **ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ**، ص 79.

Howard (Teeple), **The cult of Mithras**, Religion and Ethics, institue, Evanston, U. S. A, 1988, PP 3 - 4.

(4) FRANZ (Cumont), **The Mysteries of Mithra**, Chicago, 1903; WIKANDER (stig), IBID, P 66.

وإذا حاولنا التعرُّف على السياق الذي أحاط بوجود الإله «ميثرا» في الإمبراطورية الفارسية للتحقُّق من أصول وجذور هذه الديانة، وجدنا أنَّ ميثرا قد ظهر في ديانة عباد الطبيعة «الهند وإيرانية» القديمة قبل محاولة النبي الحكيم زرادشت تطويرها والتبشير بمذهبه الجديد[1]، ومع ذلك نجد بعض الإشارات إلى ميثرا في كتاب الزرادشتية المقدَّس»الأفستا» «Avesta» وخاصَّة في الترانيم (الأناشيد: Gathas).

إلّا أنّ أغلب المختصين في الأديان والمذاهب يميلون إلى الاعتقاد بأنَّ هذه الأناشيد منسوبة إلى «الأفستا»، ورغم ذلك فتمجيد ميثرا لا يرجع إلى زرادشت، بل إلى أتباعه الذين كتبوا بعد موته هذه الأناشيد لتحقيق بعض المواءمة بين الزرادشتية والديانات الآرية القديمة[2].

وبعد الانتشار الواسع للزرادشتية في بلاد فارس بفعل اتِّخاذها من الملوك الفرس كديانة رسمية لهم اضطر كهنة الديانات القديمة إلى الهجرة إلى مناطق جديدة في بابل وسوريا والأناضول ونشروا فيها عبادة ميثرا ثم امتدَّ هذا الانتشار إلى الإمبراطورية الرومانية حيث اتَّخذت العبادة شكلًا يونانيًّا[3]، وتبعًا لذلك حدث تطور كبير

(1) Howard (Teeple) IBID, P 3 حسين الشيخ، **المرجع السابق**، ص 78.

(2) ZAEHNER (R. C), **the dawn and Twilight of Zoroastrianism**, London, 1961, P 62;

حسين الشيخ، **المرجع السابق**، ص 79 – 80.

(3) توفيق وهبي، **المرجع السابق**، ص 66. حسين الشيخ، **المرجع السابق**، ص 81 – 82.
Howard (Teeple), op. Cit, PP 5 - 6.

فيما يخص ديانة ميثرا فقد حوله معتنقوه إلى إله كبير مستقل لا يخضع لإله آخر، بل لا نظير له ولا مثيل مع الآلهة الأخرى[1] كما كان الشأن في السابق وأصبح أتباعه يمثّلون الوسطاء بين الإنسان وأهورمازدا (Ahurmazda). وقد أجمع أصحاب الاختصاص بقدم هذا المعتقد الآري لدى الشعوب «الهندية والإيرانية» ثم أخذت عديد الملامح والتأثيرات الأخرى في التجلّي بعد هجرة أتباعه خارج الهضبة الإيرانية.

ويذكر بأنّ تاريخ ميثرا أو «الميثرائية» يعود إلى حوالي 6000 سنة خلت[2] لذلك أرجعوها إلى قدماء الفرس الإيريين[3] وعلى الرغم من قلة الوثائق الصامتة أو المكتوبة عن الميثرائية إلّا أنّ كثيرًا من الطقوس السرِّية التي كان يمارسها أتباعها في الشرق الأدنى والأناضول لا تزال بقاياها موجودة[4]. فالميثرائية كانت نوعًا من «الزروانية»[5] التي كان يعبد فيها كل من ميثرا إله الشمس واهريمان وهو الشيطان عند بقية الشعوب[6]. وهذا تأكيد على

---

(1) WIKANDER (Stig), IBID, P 66.

(2) أركون دارل، **الجمعيات السرية بين الأمس واليوم**، ترجمة آسيا الطريحي ومراجعة عزمي الصالحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994م، ص 73.

(3) WIKANDER (Stig), op. Cit, PP 66 - 68.

(4) أركون دارل، **المرجع السابق**، ص 73.

(5) الزروانية: نسبة إلى زروان وهو من المجوس أتباع الديانات الآرية القديمة وأساسها ثانوي تعتقد بوجود آلهة للنور وأخرى للظلمة والشيطان. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج I، ص 233 - 235.

(6) الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 342. توفيق وهبي، **المرجع السابق**، ص 67.

جذورها الآرية، ومن هذه الطقوس نجد أنّ اجتماعاتهم التعبدية تعقد في السرِّية التامّة ويقوم حديثو العهد فيها باجتياز طرق وأسرار وشعائر خفية وصعبة[1].

فالميثرائية إذًا ديانة سرية ويفسر اعتمادها على التنظيم والدعوة السرية بالاضطهاد من قبل كهنة الزرادشتية لذلك شاعت عنها لدى كلّ دارس صورة الغموض.

كرّست الزرادشتية عبادة الشيطان (أهريمان) خاصّة لأتباعها الجُدد وذلك من أجل الاستعانة به في القضاء على أعدائهم وكانت لهم رقيّات وتمائم وتعازيم خاصّة لتجنيد العفاريت لخدمة أهدافهم والقضاء على أعدائهم[2]. وآمنت الميثرائية بخلود الروح وبيوم الحساب وببعث الميت وبنهاية العالم وهذه الحياة الدنيا، كسائر الديانات، واعتمدت على السحر في الطقوس الدينية وغيرها حيث يدخل ذلك في الإعداد والتكوين الباطني للمريدين والأتباع[3]. وتستخدم الطائفة الميثرائية ثلاثة رموز وهي التاج والمطرقة والثور. أمّا التاج الذي يرمز إلى الشمس والقوة الخارقة[4] فهو يتمثل في قرص ذهبي على هيئة شمس يحتوي على فراغ في الوسط لتثبيته على الرأس وتكون نهايات التاج مذبَّبة شبيهة بأشعة الشمس ولا تزال تلك النماذج من التيجان منتشرة في الغرب وقد أطلق عليها

---

(1) توفيق وهبي، المرجع السابق، ص 67. أركون دارول، المرجع السابق، ص 73. حسين الشيخ، المرجع السابق، ص 82.

(2) توفيق وهبي، المرجع السابق، ص 67. أركون دارول، المرجع السابق، ص 74.

(3) توفيق وهبي، المرجع السابق، ص 68. أركون دارول، المرجع السابق، ص 77.

(4) أركون دارول، المرجع السابق، ص 74.

اسم التيجان الشرقية[1]، ويعني الرمز الثاني (المطرقة) النشاط الخلّاق للإنسان، والرمز الثالث (الثور) يوحي بالطبيعة والرجولة والإخصاب[2]. بهذه الرموز وما تعنيه من بواطن وطلاسم سرية يؤمن أتباع هذه الطائفة بقدسية معتقدهم. ومن رموزهم التي تعبِّر عن قوّة ميثرا وسيطرته على اتّجاه الرياح الأربع، صليبٌ متساوي الأذرع يرسم على شكل علامة زائد الرياضية (+) وهو يختلف عن شكل الصليب المسيحي[3]. كذلك نجد عندهم احتفالًا بالخامس والعشرين من شهر كانون الأول/ ديسمبر وهو بالنسبة إلى الميثرائية ميلاد ميثرا أو ميلاد الشمس وهو عند النصارى ميلاد المسيح[4]، ويعود أمر التماثل إلى التنافس بين المسيحية والميثرائية في القرون الميلادية الأولى.

وهناك سبع درجات في طائفة الميثرا وهي هبوط سبعة سلالم إلى المعبد المنحوت في الجبال على هيئة كهف حيث تجري الطقوس السرية لهم، وهذه الدرجات أو السلالم السبعة تمثِّل كل واحدة منها مرحلة يمرُّ بها المعتنق الجديد، ولكلِّ مرحلة كوكبٌ يحميها من الكواكب السيارة السبعة التي ارتبطت بالإله ميثرا. وتبدأ هذه المراحل من الأسفل إلى الأعلى:

- غراب ويحميه عطارد.

---

(1) أركون دارول، **المرجع السابق**، ص 77.

(2) أركون دارول، **المرجع السابق**، ص 74.

(3) توفيق وهبي، **المرجع السابق**، ص 74. أركون دارول، **المرجع نفسه**، ص 76.

(4) أركون دارول، **المرجع نفسه**، ص 78. أ. توكاريف سيرغي، **الأديان في تاريخ شعوب العالم**، ترجمة أحمد فاضل، دار الهالي، دمشق، سورية، 1998، ص 364.

- عروس ميثرا ويحميه كوكب الزهرة.
- جندي ويحميه كوكب المريخ.
- أسد ويحميه المشتري.
- فارس ويحميه القمر.
- رسول الشمس ويحميه الشمس.
- الأب (أو الكاهن ومعلم ومرشد الديانة) ويحميه كوكب زحل[1].

ويبدو أنّ كل مرحلة من هذه المراحل لها طقوسها الخاصّة والسرية ولكن يمكننا القول إنها تبدأ بتجرُّد عبدة ميثرا من ملابسهم ثم تطهير أنفسهم بحرارة النار حتى يولدوا مجددًا، ويتمّ هذا الطقس مع شروق الشمس رمز الحقيقة والعظمة. وتجري عبادة ميثرا وسط قرع الصنوج (أي ضرب صفيحة من النحاس الأصفر على صفيحة أخرى) والطبول. وبعد ذلك يشارك المتعبِّدون في تناول وجبة مقدَّسة تتكوَّن من الخبز والنبيذ الممزوج بالماء وترمز إلى دم وجسد الثور المقدَّس وبذلك يمكنهم الوصول إلى حالة النشوة والاتِّصال بالقوى العليا لتضمن لهم حياة أبدية سعيدة بعد الموت[2]. وقد اعتبرت هذه الديانة من الديانات المتأخِّرة بالرغم من جذورها القديمة وذلك لامتزاجها بعناصر مختلفة (فارسية، رافدية، إغريقية ورومانية). وقد

---

(1) توفيق وهبي، **المرجع السابق**، ص77. أركون دارول، **المرجع السابق**، ص 78.
HOPFE (Lewis), **the cult of Mithras, Religion and Ethics**, Institue, Evanson, U. S. A, 1988, P 6.

(2) حسين الشيخ، **المرجع السابق**، ص 77. أركون دارول، المرجع نفسه، ص 75 - 76.
HOPFE (Lewis), op. Cit. P 26.

مُثِّل كل واحدٍ من الآلهة الميثرائية باسمٍ لأحد الكواكب السبعة وهي بشكل واضح تشير إليها وقد اعتقدوا بها كآلهة مقدسة، والاعتقاد الراسخ عندهم أنَّ كلّ واحد من هاته الآلهة مسؤول عن يوم من أيام الأسبوع. وفي المثرائية جعلت الكواكب السبعة آلهة الحظوظ لذلك شبِّهت بالإنسان ومثِّلت بالكواكب، فعيد الشمس أو «ميثرا» يضحّى إليه بالثور الأبيض[1] وعند الشروق والغروب يقومون بتقبيل آخر مكان يلامسه شعاع الشمس[2].

تعدُّ الميثرائية إذًا بنسيجها الرافدي الفارسي امتدادًا لعقائد الشرق الأدنى القديم وهي جزء من منظومته الدينية ذات الثراء «الروحي». لذلك فإنّ عمليات حفرنا في عقائد وطقوس المنطقة تعود لإيماننا بذلك التواصل لتلك الأفكار الدينية حتى ولو سادت الديانات والمذاهب الشمولية بتعقيداتها ومضامينها التشريعية والأخلاقية الدينية. ولذلك فإنّ افتراضًا مهمًّا يسجِّل حضوره ويؤكد أنّ المعتقدات الدينية قديمها وحديثها بسيطها ومركَّبها، يمكن إرجاعها إلى عناصر ثابتة ومشتركة بين الأديان جميعًا[3]. ففي عمق كل إيمان ديني لا بدّ من وجود عدد من الأفكار البسيطة الأولية التي تجمعه إلى كل إيمان آخر، وهذه العناصر الثابتة أو الأفكار الأولية،

(1) توفيق وهبي، **المرجع السابق**، ص 83. EMPSON (R. H. W), **The cult of the peacok Angel**, London, 1928, P 126

(2) توفيق وهبي، **المرجع السابق**، ص 83. Luke (Harry Charles), **Mosul an dits Minorities**, London 1925, P 123

(3) فراس السوّاح، **دين الإنسان**، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، ص 111.

قد لا تفصح عن نفسها للوهلة الأولى وذلك بسبب تراكم الأدبيات الميثولوجية في الأديان، وتنوّع أساليب التعبير الرمزي الخاص بهذه الثقافة أو تلك، وإنَّ فرضيّتنا هنا حول وحدة المعتقد الديني عند جذور الأديان جميعًا لا تنهض من حيث المبدأ على أساسٍ تعسُّفي، وإنما يقود إليها قولنا بوجود ظاهرة دينية واحدة عند الإنسان العاقل لا ظواهر دينية مستقلة من حيث المنشأ والغاية.

والظاهرة الواحدة لا بدّ لها من أساس واحد رغم تنوّع تبدّياتها عبر الزمان واختلاف البيئة والمكان، وبتعبيرٍ آخر فإنّ بنية الحدّ الأدنى للدين التي وجدناها في المعتقد، إنّما تقوم بدورها على بنية أخرى للحدّ الأدنى الاعتقادي، هي تصور إنساني واحد يقوم عليه الدين برمّته أنّى التقينا به، سواء في العصور القديمة أو في الفترة الوسيطة. وإبحارنا في الزمن الماضي لا يهدف إلى البحث عن البدايات الزمنية لتطوّر الأفكار الدينية، بل إلى تحديد الأشكال الأصلية للمعتقد، وهي أشكال لم تخضع لأيٍّ عملية تطورية وما زالت قابعة تحت البنية الجديدة التي تراكمت فوقها، ومن ثمة فإنّ سبرنا لأغوار موغلة في الزمن الماضي هو في الحقيقة حفريات في البنية الفكرية الدينية محلّ دراستنا من أجل الكشف عن ذلك الأساس الذي لم يمسّه تبدُّل أو تغيير والذي يشكل جوهر المعتقد الديني عند الإنسان.

إذًا قد تكون الميثرائية ذات قواسم مشتركة مع الزرادشتية التي أثَّرَت فلسفاتها ونُظُمها في تلك المجموعات الكلامية الإسلامية ومن بينها القرمطية، لذلك يبقى حفرنا متواصلًا لمعرفة قنوات التفاعل الذهني والعقائدي لمعرفة المنظومة الفكرية للقرامطة.

الصابئة:

تعيش في منطقة الهلال الخصيب وتحديدًا في أرض العراق بالقرب من ضفّتي الرافدين وبخاصة في مناطق تجمع مياه النهرين العظيمين، دجلة والفرات، مجموعة بشرية لها أساطيرها وقصصها المرتبطة بعادات وتقاليد وشعائر. ولهذه الشعوب طرائق تعبير خاصة في بيئتهم النائية تلك، هؤلاء هم الصابئة المندائيون ويطلق عليهم الحرّانية في بعض المصادر[1]. ديانتهم من النوع الغنوصي وكانت لها أهمية بالغة فيما مضى في الشرق الأدنى القديم وقد تقلّص أتباعها في الوقت الحاضر في العراق وفي إيران[2]. أمّا أصل التسمية فجاءت من قولهم: «صبأت إذا خرجت من شيء إلى شيء، وصبأت النجوم إذا ظهرت، وصبأ به إذا خرج، والصابئون الخارجون من دين إلى دين»[3]. وفي اللغة الآرامية صبا (أو صبع) تعني الاغتسال بالماء الجاري وكان صابئة العراق يُعرفون بالمغتسلة، وقد أشار صاحب الفهرست لوجود قوم يُعرفون بالمغتسلة وفروعهم متواجدة إلى سنة 380هـ/ 991م. وبذلك تكون كلمة صابئة مشتقّة من صب الماء كما ذهب إليها بعض المستشرقين حاليًّا، وهي إشارة إلى تعمّدهم

(1) مطهر بن طاهر المقدسي، ينسب خطأ إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، **البدء والتاريخ**، قام بنشره قنصل الدولة الفرنسية كلمان هوار، شالون، فرنسا، 1899، ج IV، ص 22. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج II، ص 54.

(2) جاك ونيكول كاليبو، **مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط**، تعريب فارس غصوب، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1997، ص 216.

(3) عبد الرحمن جمال الدين بن أبي الحسن بن الجوزي، **تلبيس إبليس**، دراسة وشرح وتقديم مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1991م، ص 79.

بالماء. وكلمة صبا في المندائية تعني الارتماس والاغتسال بالماء الجاري[1]، وقد عدّهم القرآن الكريم ضمن أهل الكتاب (أصحاب الكتب السماوية) ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَٱلَّذِينَ هَادُواْ وَٱلصَّـٰبِـُٔونَ وَٱلنَّصَـٰرَىٰ مَنْ ءَامَنَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِ وَعَمِلَ صَـٰلِحًا فَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ﴾[2] وقد ورد ذكر الصابئة في موضعين آخرين من القرآن الكريم في سورة البقرة (الآية 62) وفي سورة الحج (الآية 17).

ويطلق الصابئة على أنفسهم اسم «المندائية»[3] وبهذه التسمية يُعرِّفون أنفسهم. وإذا رجعنا إلى الأصل الآرامي لهذه الكلمة «منداي» وجدناها تعني العارف: من الفعل «مدعا» أي عرف وعلم. ولفظة «مندا» تأتي في عدّة لهجات آرية، ففي «كوجوراتي»

---

(1) محمد ابن إسحاق بن النديم، **الفهرست**، المطبعة الرحمانية، مصر، 1348 هـ، ص 442 - 456. الليدي دراور، **الصابئة المندائيون**، ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1969، ج I، ص IV. مراد كامل وأحمد بكري، **تاريخ الأدب السرياني**، دار المقتطف، القاهرة، 1949م، ص 49. محمد عمر حمادة، **المرجع السابق**، ص 18. سليم البرنجي، **الصابئة المندائيون**، (دراسة في تاريخ ومعتقدات القوم المنسيين)، ترجمة جابر أحمد، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1997، ص 15. محمد عبد الحميد الحمد، **صابئة حران والتوحيد الدرزي**، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، 1999م، ص 21. الكاتب أبو واثق، «ملاحظات عابرة حول اليزيدية والصابئة»، **لالش**، العدد 5، 1995، ص 142. أبو وجدان، «تعقيب حول الأيزيدية والصابئة»، **لالش**، العدد 5، 1995، ص 145 - 146.

(2) **القرآن الكريم**، سورة المائدة (5: 69).

(3) ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 443. مراد كامل وأحمد بكري، **تاريخ الأدب السرياني**، ص 49. سليم البرنجي، **المرجع السابق**، ص 15. محمد عبد الحميد الحمد، **المرجع السابق**، ص 21.

توجد كلمة «مندي» أو «مندافا» وتعني الظلّ أو الهيكل مأخوذة من «مانديايا» السنسكرتية بالمعنى نفسه، و«التوديون» في جنوب شبه القارة الهندية يسمّون قراهمأو أكواخهم من القش للأبقار المقدسة «ماند»[1].

وتردُ كلمة «مادا» في اللغة السومرية بمعنى الأرض أو السكن. وكلمة «مندائي» منسوبة إلى«مندا» الأرامية بمعنى العلم والمعرفة ومنها اشتقَّت عديد المفردات الأخرى: «مندا»، «مندائي»، «بيماندا» أو «بيت مندا» ومعناها بيت العلم والدين[2].

وإذا طلبنا التوسُّع لمزيد التدقيق في سبيل غايتنا المنشودة أمكننا أن نضيف أنَّ «المندا» هو اسمٌ لقبيلة كردية اعتنق معظم أفرادها الإسلام وتمكَّنت من تأسيس إمارة تدعى «مندا» أو الأمير «منت» كما كتبها البعض أو «مندا»[3]. ونجد عند الصابئة عوائد تتمثَّل في

---

(1) يسمّي كذلك الصابئة المندائية معبدهم (بالمندى) وهي عبارة عن كوخ من القصب منصوب على شاطئ نهر أو نبع خارجي، سليم البرنجي، **المرجع السابق**، هامش ص 80. محمد عبد الحميد الحمد، **المرجع نفسه**، ص 28.

(2) ب. ش. الكوفان، «الأيزيدية والصابئة»، **لالش**، العدد 1995 ،IV، ص 126 - 141. الكاتب أبو وجدان، **المرجع السابق**، ص 146. سليم البرنجي، **المرجع السابق**، ص 50. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 112، هامش رقم 2.

(3) ابن فضل الله شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحي العمري، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، «دولة المماليك الأولى»، دراسة وتحقيق «دوروتيا كرافولسكي»، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، لبنان، 1986، ص 200. أبي العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، دار الكتب المصرية، القاهرة 1337 - 1340هـ/ 1918 - 1922م، ج VI، ص 123. ب. ش. الكوفان، **المرجع السابق**، ص 131.

رسم أفعى منقوشة سوداء اللون فوق عتبات دوْرِهم، والحية رمزٌ للحياة المتجددة[1]. وقد تكون الأفعى خادمًا للإنسان وعندئذٍ تقوم بدور الحارسة أو الحامية، وقد تكون على عكس هذا فتقوم بدور الشياطين والجان الشريرين. ولـمّا كانت الأفعى على هذا النحو مخلوقًا بين الضدين، الخير والشر، فقد تمثَّلت في الخيال والقصص الشعبية والأساطير الدينية رمزًا يشير إلى حقائق كونية وفلسفية[2] سرعان ما تطورت إلى عبادتها، وترجع أشكال هذه العبادة في الأغلب إلى عبادة أفعى حقيقية سرعان ما أصبحت خير مكان تحلّ فيه روح الآلهة[3]. إنَّ في الكتابات الصابئية وبعض ما يعتمده كتَّاب التراث العربي عناصر تخوِّل لنا إرجاع تاريخ هذه الفرقة إلى أيام النبي «شيت بن آدم»[4] ويَعتبر الصابئة «شيت» شخصية مقدَّسة ويدعونه «شيتل طابا» أي الفرس الطيب[5].

---

(1) Frezer (J. G.), **In the old testement**, London, 1918, Vol. I, P 66.

الليدي دراور، **المرجع السابق**، جI، ص 136. ب. ش. الكوفان، **المرجع السابق**، ص 137. سناء أنس الوجود، **رمز الأفعى في التراث العربي**، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر 1996، ص 20 - 21. فراس سواح، **لغز عشتار**، دار علاء الدين، دمشق، 1993، ص 135. أبو يحي أحمد، **الحية في التراث العربي**، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان، 1417هـ/ 1997م، ص 190.

(2) فراس سواح، **المرجع نفسه**، ص 142. سناء أنس الوجود، **المرجع نفسه**، ص 18.

(3) **Encyclopedia of religion and ethics**, Vol. XI, P 399.

سناء أنس الوجود، **المرجع السابق**، ص 21.

(4) أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، (نسخة مصورة بالأوفست عن طبعة Leipzig)، مكتبة المتنبي، بغداد، العراق، 1923، ص 205. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج II، ص IV، ص 45.

(5) كتاب **كنزرايا**، فصل يمينا وكتاب **دراشا أديهي**، (تعاليم سيدنا يحيى الآية بوثة =

وهذه الديانة من النوع الغنوصي تُجْليها كتب عديدة منها ثلاثة أساسية هي: «الكنزريا» و«العنصر الخامس» ويتضمنان الأساطير المؤسِّسة لعقيدتهم[1] و«التسابيح والشعائر المسيحية»، حتى أن بعض كتّاب التراث الإسلامي أرجعهم إلى أصول مسيحية ومجوسية[2].

ولا بدّ من سؤال يفرض نفسه وهو الآتي: مَن هم الصابئة؟ وما هي الأهمية الروحانية لمدينة حرّان؟ إنّ حرّان هي تلك المدينة الزاخرة المنسوبة إلى القمر وهي على صورة «طيلسان»[3] وهي إحدى أهم عواصم الجزيرة الفراتية، بل من أقدم مدنها العامرة، سكنها الإغريق واستقرَّت فيها جالية مقدونية وامتزج فيها الفكر الرافدي الكلداني بالفكر «الهيلسنتي»[4]، حتى أنّ أكثر أنبيائهم اشتغلوا بالفلسفة اليونانية كـ«هرمس المصري» و«أغاذيمون» و«واليس» و«فيثاغورس» و«بابا وسوار» جد «أفلاطون»[5]. والجميع ما زال يختلف في أصول هذه العقيدة وقد ذهب العلماء في مذاهبهم إلى أقوال مختلفة حسب ما يراه كلُّ مفسِّر من اجتهاد، وتدور أغلب هذه الترجيحات أو التخمينات حول أصل عقيدتهم وصِلَتِها بهذه الديانة

= (تسمى أدقنش))، المصدر كتاب **أيناني وسيدرا أدنشماثا**، طبع في ذيل كتاب **الصابئة المندائيون**، (الكتب المقدسة للصابئة)، ص 62.

(1) **كنزاريا** (الكتاب المقدس للصابئة)، (الترجمة العربية)، ص67 - 72. كتاب **دراشا داديهيا** (تعاليم سيدنا يحيى) الترجمة العربية، ص 74 - 81.

(2) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص 79. جاك ونيكول كاليبو، **المرجع السابق**، ص 216.

(3) البيروني، **المصدر السابق**، ص 2.

(4) محمد عبد الحميد الحمد، **المرجع السابق**، ص 8.

(5) البيروني، **المصدر نفسه**، ص 205. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج II، ص 45 - 46.

أو تلك[1]، وفي ذكر شرائعهم وعباداتهم قالوا إن الصانع المعبود واحد وهو المدبر لنظام الكون[2].

أمّا صلواتهم فهي ثلاث: الأولى عند طلوع الشمس، والثانية عند زوالها، والثالثة عند غروبها. وصلاتهم في كل يوم إلى كوكب، ففي كل يوم يصلون إلى كوكب، فالشمس تُعبد يوم الأحد والقمر يوم الاثنين[3].

ويرجِّح أغلب الباحثين في التراث العربي الإسلامي، وخاصة العلماء المختصين بالملل والنحل، أنّ أصل التناسخ والحلول نشأ عند الصابئة والحرّانية[4]، وقد قسِّموا إلى فرق مختلفة منهم «أصحاب الهياكل» (أصحاب الكواكب)، و«أصحاب الأشخاص»[5] و«الحلولية والصابئة الفلاسفة»[6]، والصابئة المعتدلون وهم الذين يحرّمون المحرّمات ويؤمنون ببعض بِشَارات الأنبياء ولا يأكلون ما لا يُذبح[7]، والصابئة المفكِّرون هم الذين لا يدينون بشيء في هذا

---

(1) ابن الجوزي، **المصدر نفسه**، ص 79 - 80.

(2) البيروني، **المصدر نفسه**، ص 205. البلخي المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج IV، ص 22. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج II، ص 7.

(3) البلخي المقدسي، **المصدر السابق**، ج IV، ص 23. الليدي دراور، **المرجع نفسه**، ج I، ص 136.

(4) الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج II، ص 55.

(5) الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج II، ص 45 - 54.

(6) البيروني، **المصدر السابق**، ص 205.

(7) البيروني، **المصدر السابق**، ص 206. البلخي المقدسي، **المصدر السابق**، ج IV، ص 23.

الكون وإنّما يؤمنون بوجود الصانع الحكيم[1]، وكذلك توجد فرقة تدعى الصابئة الحرّانية والكثيرون يشكّكون في أصولها الصابئية حتى إنّ دارسي التراث العربي الإسلامي وإن جمعوا بين الحرّانية والصابئية فإنهم يذكرون اختلافهم العقائدي ويفصّلون ذلك[2]. ونجد عند المختصين من الباحثين الغربيين مثل هذا القول: «إن الحرّانيين لم تكن لهم وحدة مع المندائيين لأنّ الحرّانيين عبدة الكواكب بينما يبغض المندائيون عبدة الكواكب»[3].

وفي بعض الفرق نجد أنّ أحد المبتدعين الغلاة من الخوارج ويدعى يزيد بن أنيسة[4] زعَم أنّ الله تعالى سيبعث رسولًا من العجم، ويُنزِل عليه كتابًا قد كُتِب في السماء، ويُنْزِل عليه جملة واحدة ويترك دين محمد، ويكون على ملّة الصابئة المذكورة في القرآن وليست هي الصابئة الموجودة بحرّان وواسط وهذه الفرقة الخارجية تنسب لصاحبها يزيد بن أنيسة واصطلح على تسميتها باليزيدية الخوارجية[5].

---

(1) ابن الجوزي، **المصدر السابق**، ص 80. محمد عمر حمادة، **المرجع السابق**، ص 35.

(2) الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج II، ص 54 - 57.

(3) الليدي دراور، **المرجع نفسه**، ج I، ص 13.

(4) قال: بتولي المحكمة الأولى قبل الأزارقة (أتباع نافع بن الأزرق) كان في البصرة ثم انتقل إلى جور في فارس. الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ج I، ص 170 - ص171. شريف يحيى الأمين، **معجم الفرق الإسلامية**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م، ص 271.

(5) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 279 - 280. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 136. الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1418هـ/ 1997م، ص 179.

وهذا ما يفسِّر تأثيرات الفكر الآرامي الصابئي في مقولات المجموعات الكلامية الإسلامية بحكم الجوار وما يُحدثه من تسريبات عقائدية، وفكرة المخلص الصابئي تعود بنا إلى حفرٍ في معتقدات الخلاص عند الصابئة، والتي تعود في جذورها الأولى إلى تطوّرات في فكرة «الوحي القديمة» حسب إرشادات النصوص المندائية المقدسة «كنزاريّا» كالتالي:

1 - أن هبوط «نشمثا» بصورة «آدم الخفيّ» يتّفق مع التصوّرات المعرفية حول خلق الإنسان. فالمعرفة أصل سماوي مثل «نشمثا»، ومن خلالها يحصل الإنسان على «الخلاص» مع معرفة الحياة «منداهيي» وهي تعني ضياء الحياة. وبالتالي ظهور «نشمثا» في «جسد آدم».

2 - وربما لم يكن هناك في البدء تمييزٌ واضح بين هبوط «نشمثا» أو مصدرها وبين وحي المعرفة (الإيحاء بالمعرفة أو إيصال المعرفة)، فكلاهما يَرِدان في النصوص مرتبطين ارتباطًا وثيقًا، ويتجسَّد ذلك بنشوء فكرة الوحي الخاصّة القديمة التي بموجبها أوحى إلى آدم أو بالأحرى إلى «نشمثا» بالمعرفة من خلال معرفة الحياة في شخصية «منداهيي»، فحامل «نشمثا» هو نفسه الموحي بالمعرفة لأنَّ «كشف المعرفة» أو «إيصال المعرفة» هو في الوقت نفسه بمثابة الخلاص (إيصال «المعرفة الشافية» والمعرفة المخلصة) وهي ذات صلة وثيقة بارتقاء «نشمثا». فكشف المعرفة (أو إيصال المعرفة)، يسبق ارتقاء «نشمثا»، فالمخلِّص (أو مرافق نشمثا) في أكثر الأحيان هو نفسه المعلم أو وسيط الخلاص أو الوحي. وفي النصوص المقدَّسة الصابئية نجد مرارًا أنّ المخلص هو «المعين»

أو «المساعد المجهول» الذي في أكثر الأوقات هو نفسه حامل «نشمثا» (وهذا يعني أنّ الملاك الذي يجلب «نشمثا» إلى الدنيا هو نفسه يرافقها بعد الموت أي عند الارتقاء)(1).

3 - ويتَّضح من النصوص القديمة العهد وخاصة نصوص (كنزاريا) المقدّسة أن كائن النور المجهول لم يكن سوى كاشف المعرفة النبيل «منداهيي» ويحلُّ محله في النصوص المتأخرة «هيبل - زيوا»، وهذا ما يحدث كثيرًا في النصوص أي يحلّ أحدهما مكان الآخر. وتعتبر النصوص المتأخرة عند الصائبة «هيبل - زيوا» «المرشد الأول» أو «الوحي الأول» أو «معلم القوانين الأول» أو «ملاك القوانين الأول»(2) ويجدر بنا القول إنّ عقيدة المخلص الصابئية نهلت منها المجموعات المتكلِّمة الإسلامية وخاصة الخارجة عن المألوف، كأتباع يزيد بن أنسية من الخوارج والشيعة الغالية وهذا يعني أنّ فكرة الخلاص البشري هي فكرة إنسانية، وهكذا فإنّ وفرة التعاليم والموروثات وتنوعها يبرهن بصورة جليَّة على قدم تاريخ المندائية. وبالرغم من كثرة الأشكال والصور في الدين المندائي فإنّها تُعتبر حالة متكاملة ذات أهمية بالغة لتاريخ الأديان الشرقية القديمة.

وتواصلت تأثيراتها الفلسفية عند الإسماعيلية المبكرة نظرًا إلى تواجدهم على التخوم الشمالية الشرقية لجزيرة العرب في منطقة

---

(1) كورت رودولف، **النشوء والخلق في النصوص المندائية**، إعداد وترجمة الدكتور صبيح مدلول السهيري، جامعة بغداد، العراق، 1994م، ص 200.

(2) كورث رودولف، **النشوء والخلق**، ص 200.

الأهواز في العراق[1]، وقد تطرَّقنا لمسألة الفصل بين صابئة حرّان والمندائية، كما تقدم أنّ كلمة آرامي كلمة قديمة تعني العارف. وقد أطلق العرب عليهم فيما مضى اسم المغتسلة نظرًا إلى طقوس التعميد والوضوء التي كان هؤلاء يُكثِرون من ممارستها في قراهم القائمة على ضفاف الأنهار ومجاري المياه كما مرّ معنا. والظاهر أنّ مجموعات منهم قَدِمت منذ القرن الميلادي الأول من أرض فلسطين هربًا من الاضطهاد الديني اليهودي والبطش الروماني بعد الانتفاضة اليهودية الفاشلة سنة 70م فاستقروا في جبال ميديا ومن هنالك نزلوا إلى مناطق تقع إلى القسم الأدنى من بلاد ما بين النهرين حيث أقاموا لهم مراكز في محلٍّ يُدعى «طيب ماثه» وهي مدينة أثرية تدعى «الطيب» جنوب شرق مدينة العمارة بين واسط وخوزستان[2].

وفي المجمل فإنَّ دين الصابئة المندائيين، كما ورد في كتبهم الدينية، يتلخّص في أنهم يؤمنون بالله واليوم الآخر لذلك آمنوا بالخلاص والحساب والعقاب وأنَّ الأبرار منهم يذهبون بعد الوفاة إلى عالم النور وأن المذنبين يذهبون إلى عالم الظلام، وهذه الثنائية تشترك فيها جميع ديانات وأصحاب العقائد الشرقية.

يمارس الصابئة الصوم، وذلك بالامتناع عن أكل اللحوم مدة خمسة أسابيع تتفرّق أيامها في السنة وهم ينزّهون الله غاية التنزيه

---

(1) لا تزال تعيش طائفة صغيرة في الجنوب العراقي(طبعًا الإحصائيات قديمة علمًا أنه بعد 20 آذار/ مارس 2003م، غادرت مجموعات كثيرة من هذه الأقليات أرض العراق...).

(2) الليدي دراور، **الصابئة المندائيون**، ترجمة نعيم بدوي، مكتبة الأندلس، بغداد، العراق، 1969م، ص 13.

ويعتقدون «أنّ مقر الملائكة (ملكي) هو في الكواكب، ولذلك فهم يعظِّمون هؤلاء الملائكة لا الكواكب نفسها»[3]، وكبير الأنبياء عند الصابئة هو إبراهيم الكبير. ويلحَظ حضوره الكبير في الطقوس والأدعية بينما يحتلّ القديس يوحنا المعمدان[4] «النبي يحيى» مكانة شديدة الخصوصية ويوحنا أو «يهيايهانا» كما يسمّونه، معلم عظيم جاء بأمر من الرّب، وبمهمة خاصة وكان يمارس وظيفة التعميد، وإليه تُنسَب تغييرات دينية مهمّة كتقليل أوقات الصلاة من خمس إلى ثلاث يوميًّا، كما تنسب إليه معجزات تتصّل بصورة رئيسة بشفاء أبدان الناس وأرواحهم، فهو بفضل علمه «لا يفلّه الحديد ولا تحرقه النار ولا يغرقه الماء»[5].

إنّ ما لفت نظر جيران الصابئة أكثر من غيره هو كثرة وضوئهم واغتسالهم، في الماء الجاري، ولديهم منه نوعان «الطهارة الكبرى» حيث يجري غسل كلِّ الجسم والرأس في الماء الجاري «والطهارة الصغرى» وهي وضوء يسبق الصلاة ويُنهى الوضوء عند الصابئة بالدعاء «أنا فلان ابن فلانة، تعمدت على عماد الأكبر، وعمادي سيكون حارسًا ويرفعني إلى أعلى»[6].

---

(3) الليدي دراور، **الصابئة المندائيون**، ص 41.

(4) إلى حدّ أنهم كانوا يعلنون عن أنفسهم في عهد الانتداب البريطاني بالعراق بأنّهم «مسيحيون من أتباع يوحنا المعمدان» الليدي دراور، **المرجع السابق**، ص41، عماد الصباغ، **الأحناف**، ص113

(5) الليدي دراور، **الصابئة المندائيون**، ص 42.

(6) الليدي دراور، **الصابئة المندائيون**، ص 172. زياد منى، **الإبيونيون**، ص 16 - 17. عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 113.

ومن الجدير بالذكر هو أنّ تعبيرًا مسيحيًّا (مسيحي من أتباع يوحنا)، لا يعني على الإطلاق تصنيف الصابئة بين التيارات اليهودية - النصرانية، فيسوع في المخطوطات المندائية: «قد حرّف كلمات النور وأبدَلها بالظلام وغيَّر دين أولئك الذين كانوا على ديني»[1] وهو ليس له حضور نبيّ في الأدب الديني الصابئي على الإطلاق[2].

كما أنه لا توجد أيّ صلة بين الإبيونييّن (طائفة يهودية مسيحية)، والصابئة بالرغم من أنّ الإنجيل الذي بحوزة الإبيونييّن يشيد بدور «يوحنا المعمدان» في عملية تعميد «يسوع» في نهر الأردن[3]. وبالعودة إلى الصابئة الحرّانيين مجددًا نشير، وكما تقدّم معنا، إلى أنّ صابئة حرّان غير صابئة البطائح أو المغتسلة وقد تفطَّن إلى ذلك بعض فقهاء السنة، حيث أنّ أبا حنيفة النعمان حين سئل عن الصابئة الحرّانيين وهم معروفون بعبادة الكواكب، أجراهم مجرى عبدة الأوثان على تحريم المناكحة والذباحة[4]. وهنا تستوقفنا أدوار الحرّانية في علاقاتها بالحضارة العربية الإسلامية وتأثيراتها فيها لِما قاموا به من أدوار في حركة الترجمة والنقل وعملهم في

---

(1) الليدي دراور، **الصابئة المندائيون**، ص 46.

(2) عماد الصباغ، **الأحناف**، ص 113.

(3) **إنجيل الإبيونيين** (وفقًا لإبيفانيوس)، نقل الأصل عن:: Hennecke. (Edgar): **Neutestamentaliche Apokryphen in deutscher Ubersetzung**. Hrsg. Von Wilhelm schneemelcher, Berlin, 1961, Band I

راجع زياد منى، **الإبيونيون**، ص 14.

(4) الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف بن القفطي (ت 646هـ)، كتاب **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص 84 - 85.

وظائف حكومية ببغداد[1]، وكميزة ذات خصوصية نشير إلى أنّ «الباطنية» التي في الدين الصابئي، ميَّزت المجموعات الإسماعيلية المنشقَّة في أغلب مراحلها وكانت الأساس الذي تجمَّعت عليه تلك الوحدات الدعوية بكل تقوية وهذا ما قام به «حمدان قرمط». وهذه الباطنية الخاصة بكلتا المجموعتين ذات العمق الغنوصي العرفاني جعلت منها محل اتِّهام وريبة، والذي يعنينا هنا أنّ المؤرِّخين العرب يجهلون اللغة المندائية فاكتفوا بمشاهدتهم بعض طقوس وشعائر الصابئين التي تبدو غريبة عنهم.

وكان تلقِّيهم كثيرًا من المعلومات عن طريق المارقين عن الدين الصابئي الذين يحاولون تبرير مروقهم بشتّى النعوت وحقيقة كون الحرانيين الصابئيين عبدة كواكب ونجوم، كلّ ذلك أدّى إلى هذا الخلط الكبير فيما يخصّ ديانة الصابئين الحقيين «المغتسلة». وكما بيّنا سابقًا أن الصابئة طائفة خاصة مثل اليهود والنصارى، أي أن الكلمة مصطلح ولها مدلول ومفهوم[2].

وبالعودة إلى التأثيرات الصابئية في العقائد الإسماعيلية وخاصة في الجانب الفلسفي حيث جعلوا من النفس الكلية دلالة على الإمام الأساس، نشير إلى أنّ الناطق كان عند الإسماعيلية بفرعَيها الفاطمي والقرمطي مثلًا على العقل الكلّي في عالم الترتيب

---

(1) ابن القفطي، كتاب **أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، ص 54 - 55، ص 77 - 85.

(2) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج V، ص 368 - 369. محمد الجزائري، **المندائيون الصابئة**، المعهد الملكي للدراسات الدينية، عمّان، الأردن، 2000م، ص 242.

(عالم الغيب) وكان الأساس مثلًا على النفس والكليّة[1]، وبهذا التفسير أخذ أيضًا حمزة بن علي عند الموحّدين الدروز[2] وهذا من تأثيرات فلاسفة حرّان في الفكر العقائدي للإسماعيلية وأنزلته الأخيرة بتلك التطبيقات القرائية في خطابها الدعوي للخاصة من أتباعها وفي ردودها على خصومها العقائديين. فمن ذلك نذكر مدرسة يحيى النحوي الحرّاني وأثر الأخير في الفلسفة السريانية والإسلامية. فقد كان يسمّي الكلمة «بالعقل الفعّال» وهو ضربٌ من الإله الخالق الذي تصدر عنه كل العقول الخاصة. وعلمه ليس سوى جوهره فهو لا يحتاج في علمه إلى ذات أخرى خارجة من ذاته يستفيد من علمها، بل هو مكتفٍ بجوهره في أن يَعلمْ ويُعلمْ. جاء في الفكر الإسماعيلي تفسير لحديث النبي محمد (أوّل ما خلق الله العقل فقال له: أقبل فاقبل ثم قال له: أدبر فأدبر ثم قال له: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقًا آجل منك، بك أثيب وبك أعاقب). فالعقل عندهم أوّل مخلوق وقد وحّدوا بينه وبين الله وقالوا إنّه كلمة الله التي يخلق بها الله العالم ويدبِّر أمور الكون، وقال في ذلك الشيخ حميد الدين الكرماني (ت 411هـ): «إنّ اسم الألوهية لا يقع إلّا على المبدع الأول. والعقل الأول. يُقال له العقل الكلّي والموجود الأول، والسابق والقلم والكلمة وغيرها. والعقل الثاني يطلق عليه النفس الكلية واللوح المبدع الثاني والتالي[3] وهذا التفاعل بين الفلاسفة

---

(1) القاضي النعمان، كتاب **أساس التأويل**، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة بيروت، (د. ت)، ص 362.

(2) محمد عبد الحميد الحمد، **التأثير الآرامي**، ص 100.

(3) الداعي أحمد حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط II، 1983م، ص 147.

الحرّانية مع الفكر العربي الإسلامي قد تبنَّته المعارضة الإسلامية لدعم حججها. لذلك تلقَّفت الإسماعيلية المبكِّرة هذه الأفكار بفيْضها الباطني الروحاني وبنَتْ عليها أبرز مقولاتها الفلسفية واستنبطت منها أعمق نتائجها: فكرة بَدء الإسماعيلية بنظرية الفيض الأفلاطونية هي نفسها التي بَنَت عليها جماعة إخوان الصفاء البصرية فلسفتها الدينية في موسوعتها المصنَّفة واستنبطت من هذه الفلسفة أعمق نتائجها»[1].

وأكدّ ذلك الكاتب الفلسطيني «بندلي جوزي» بقوله: «إنّ الأفكار التي بثَّها دعاة الإسماعيلية بين طبقات المسلمين وغير المسلمين كان من شأنها أن قلبت حياتهم رأسًا على عقب، وأحدثَتْ بينهم من التغيُّر ما لا تزال آثاره باقية إلى اليوم، فالفلسفة مدينة لهم برسائل إخوان الصفا وهي أول دائرة للعلوم والمعارف ظهرت في العالم»[2]. وقد وجد هذا الرأي صدى طيبًا لدى مفكِّري الإسماعيلية وقد عبَّر عن ذلك أحد كبار الباحثين الإسماعيليين الدكتور عارف تامر: «لقد سبق لي أن بيَّنت في أكثر من دراسة كتبتها عن الموضوع الذي نحن بصدده أنه لا يمكن للباحث في رسائل إخوان الصفا وخلّان الوفاء مهما أوْتي من علم وذكاء وفهم أن يفي الموضوع حقّه وأن يسلك السبيل المؤدِّي إلى الهدف الأسمى والغاية المثلى ما لم يضع نصب عينيه المصادر الإسماعيلية التي تؤلِّف العنصر الموضوع

(1) جولد تسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد، القاهرة، مصر، 1946م، ص 213.

(2) بندلي جوزي، **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، الاتحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، الأمانة العامة، دار الجيل، دمشق، 1982، ص149 - 150.

والتي هي متمِّمة له وذات ارتباط بفصوله وأبوابه وموضوعاته. هذه المصادر كانت مفقودة وبعيدة عن تناول أيدي العلماء، وإنّ ظهورها من كهف تقيَّتها لم يتعدّ سنين عديدة، وهذا عذر الباحثين الذين لم يُقدَّر لهم الاطِّلاع عليها والتعمُّق في دراستها ومقابلة نصوصها الفلسفية»[1]. وكأنّ هذه الرسائل طلسم مغلقٌ لا مجال للكشف عن معانيه وأسراره إلّا بعد إلمام الباحث بالفلسفة الإسماعيلية ومصادرها، وتعدُّ مدرسة حرّان الصابئية مصدرًا مهمًّا نهلت منه جماعة إخوان الصفا وجماعات الإسماعيلية المبكرة لأنّ الأهمية في هذه الفلسفة تعود إلى فحص الروح الحقيقية التي تدعِّم بها هذه الفلسفة «مذاهبها الخاصة» وفي معرفة كُنه النظام الفكري الذي تنتمي إليه[2]. فأهمّ أدواتها المعرفية، كتب الحكمة القديمة التي ترجمت وشاعت بين الناس، ولكن أساء الناس تفسيرها لذلك عمل جماعة الإخوان الذين نهلوا من الفلسفة الحرّانية على إعادة قراءة الكتب قراءة جديدة لتواكب تطوّرات المجتمع، وبمزيدٍ من الإمعان في قراءة الرسائل نجد تلك اللمسات الممجِّدة للنحلة «الفيثاغورية» التي تميَّز أهلها بالحكمة لاعتقادهم أنّ طبيعة الموجودات بحسب طبيعة العدد «وهؤلاء هم إخواننا وما ذلك إلّا أنّ فيثاغورس كان رجلًا حكيمًا موحِّدًا من أهل حرّان»[3]. طبعًا لم يكن «فيثاغورس» من أهل حرّان وإنما هو من جزيرة «ساموس» على الساحل الإيوني لآسيا

---

(1) إخوان الصفا، **جامعة الجامعة**، تحقيق وتقديم، عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1970، ص 10 من المقدمة.

(2) عادل العوا، **حقيقة إخوان الصفا**، دار الأهالي، دمشق، 1993م، ص 6.

(3) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، لبنان، 1957م، ج III، ص 200.

الصغرى. ولكنه كان نبي أهل حرّان، فجعلوه منهم وقد أطلق عليهم المسعودي حكمًا صائبًا بقوله «وكانوا يذهبون مذهب فيثاغورس وهؤلاء هم حشوية الفلاسفة وأعوام اليونان وحكماؤهم»[1]، وقال عنهم الغزالي: «وحاصل علمهم شيء ركيك من فلسفة فيثاغورس المحكي في كتب إخوان الصفا، وهو على التحقيق حشو الفلسفة»[2]. وفي سياق بحثنا عن التواصل الفكري والتأثيرات الصابئية في فلسفة «إخوان الصفا الإسماعيلية» نشير إلى أنّ إخوان الصفا كانوا يتبرَّؤون إلى الله من كلِّ الملل والشرائع المعروفة ما عدا الديانة الحرّانية «الفيثاغورية»، قالوا «إنّ الديانات من سامري وعناني وجالوتي (كل مذاهب اليهود)، ونسطوري، ويعقوبي، وملكاني، (كل مذاهب المسيحية)، وثنوي، ومانوي، وديصاني، (كل مذاهب الثنوية)، وخرمي، ومزدكي، وبهرمي، وشمسي (كل مذاهب المجوسية)، وخارجي، ورافضي، وناجي، وقدري، وجهمي (كل مذاهب الإسلام)، كلّ ما شاكل هذه المذاهب. يكفِّر أهلها بعضهم بعضًا، ويلعن بعضهم الآخر، ويقتل بعضهم بعضًا ونحن من كلّها براء» ما عدا القائلين بأنّ الوجود حسب طبيعة العدد وهؤلاء هم إخواننا أيدهم الله»[3].

كانت موسوعة رسائل إخوان الصفا إذًا تُحاكي تعاليم

---

(1) المسعودي، **مروج الذهب**، تحقيق وتعليق دار القلم، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1989م، م II، ص 253.

(2) الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق وتقديم جميل صليبا، وكامل عيّاد، طبعة دمشق، 1943م، ص 42.

(3) إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، ج II، ص 207.

وطقوس وأعياد صابئة حرّان ومن خلال هذه الرسائل يمكننا معرفة تاريخ هذه النحلة التي تلاشت واختفت منذ القرن الخامس الهجري ولكن أثرهم ما زال ساريًا بيننا حتى اليوم[1]. وقد دعم الإخوان مقولاتهم تلك بقولهم: «ونقول عمن نقلت إلينا أخبارهم، وبلغنا آثارهم اليونانيين وهؤلاء عندنا بأسماء مختلفة فمنها (الصابئون والحرانيون والحنوفون)، وكانوا قد أخذوا أصول علومهم عن السريانيين، وعن المصريين على حسب نقل البضائع والعلوم في البلدان بما يحدث لها من السياسات والأديان وقد كان من رؤسائهم وأوائلهم أربعة (عاذيمون وهرمس وواليس وأراطلس) ثم تفرعت جيوشهم إلى الفيثاغورية والأفلاطونية والآبيقورية»[2] وبعض التأويلات الإسماعيلية نقلها دعاة وفلاسفة الإسماعيلية من أهل حرّان. فالصيام عندهم يعني حفظ أسرار الجماعة والحّج سياحة في الأرض طلبًا للعلم[3]. وفي الحقيقة إن ظهور وبروز مدينة حرّان كان بعد الفتح الإسلامي لها، حيث اتصلت وثنية الساميين القديمة بالأبحاث الرياضية الفلكية، وبنظريات المذهبين الفيثاغوري والأفلاطونية المحدثة[4] وفلاسفة حرّان هم الذين أدخلوا التفسير المجازي التأويلي للنص القرآني طبقًا لقواعد مدرسة الإسكندرية، وبذلك يردّون حكمتهم السرية إلى أنبياء وردت أسماؤهم في الكتب

---

(1) محمد عبد الحميد الحمد، **صابئة حرّان وإخوان الصفا**، ص 177.

(2) إخوان الصفا، **الرسائل**، ج IV، ص 295.

(3) إخوان الصفا، **الرسائل**، ج II، ص 295.

(4) ديبور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1948م، ص 2، (ديبور مستشرق هولندي مدرِّس للفلسفة في أمستردام توفي عام 1942م).

السماوية ولكن وراءها في الحقيقة أشخاص الفلاسفة القدامى[1]، وبالأفلاطونية المحدثة التي راجت عند الحرّانية اقتبس دعاة الإسماعيلية المبكرة وخاصة القرامطة والموالين لخطهم العقائدي في المجال الفارسي أبرز أفكارهم، وصاغوا أهم نظرياتهم حول الفكر المهدوي والخلاص، والإمامة من هذه.

كما كانت لدى صابئة حرّان أسرار ورموز يخاطبون بها أتباعهم هي المصطلحات ذاتها التي وردت في رسائل إخوان الصفا، وهي لا تُفهم إلّا طبقا لتعاليم الفلسفة الفيثاغورية. قال إخوان الصفا: «فافْهَم يا أخي هذه الإشارات والتنبيهات، وقِسْ على ذلك ونظائرها ولا تُفْشِ الأسرار لعلك تنتبه من نوم الغفلة، ورقدة الجهالة، قبل أن يُنفَخ في الصور، وقبل أن ينادي منادٍ للصلاة من يوم الجمعة وقبل أن يُحشر المجرمون إلى جهنم وردا»[2].

ومن تلك الأسرار ذات الأثر الصابئي الحرّاني والتي أحسن «الإخوان» في تلك المرحلة المبكرة تجييرها لصالح مشروعهم المهدوي قولهم: «... أيها الأخ البار أيَّدك الله، وإيانا بروح منه، إنه قد تناهت دولة الشرّ، وظهرت قوتهم، وكثرت أفعالهم في هذا الزمان، وليس بعد هذا التناهي إلّا الانحطاط والنقصان، وأعلم أنّ الدولة والملك، ينتقلان في دهر وزمان ودور وقران من أمة إلى أمة ومن أهل بيت إلى أهل بيت ومن بلد إلى أهل بلد»[3].

---

(1) ديبور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ص 156.

(2) إخوان الصفا، **الرسائل**، ج III، ص 392.

(3) إخوان الصفا، **الرسائل**، ج I، ص 181.

وقد رمزوا لذلك بانتظار القران الأوسط الذي يتمّ عندما ينتقل الكوكبان من زحل والمشتري من مثلَّث إلى آخر ويتم هذا الأمر في 240 سنة[1]. أمّا إذا بلغ العقرب ومدّة ذلك 230 سنة وأربعة أشهر، فيحلّ بالعالم مصائب لا تُحصى، وتسقط هيبة السلطان الذي في يده زمام الشرعية، ويطمع سائر الملوك به ويكون الحكم عندئذٍ لدولة إخوان الصفا وتكون مدة تسلُّطهم (159 سنة)[2]. من تلك الرموز التنجيمية، يمكننا تقدير الزمن الذي ظهرت فيه الرسائل وهو في فترة المدّ القرمطي الإسماعيلي حيث تعالت التباشير بقرب الظهور والخلاص البشري.

إنّ الاستعانة بمثل هذه الحسابات الفلكية نتبيَّنها من خلال دراستنا للدولة القرمطية بالبحرين، ففي عهد أبي طاهر الجنابي حيث تشير المصادر إلى إلمامه بعلم الفلك واطِّلاعه على أحكام النجوم وتأثيرات الأشكال الفلكية في تسيير أمور الكون ومجرياتها والقضاء والقدر إلى غير ذلك من حياة البشر. فقد كان لهذا الزعيم القرمطي روزنامته الفلكية حول قُرب الظهور المهدوي مستعينًا بعلم النجوم، سواء الفارسي الزرادشتي أو الصابئي من قبل أهل حرّان عبدة الكواكب، والذي يعنينا من هذا الإبحار والتطواف والمقارنات أنَّ صدى عقائد الصابئة قد لمسناه عند مجموعات الإسماعيلية

---

(1) عبد النور جبور، **إخوان الصفا**، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1961م، ص 23. محمد عبد الحميد الحمد، **صابئة حرّان وإخوان الصفا**، ص 180.

(2) الإمام المستور (أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق)، **الرسالة الجامعة**، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط II، 1404هـ/ 1984م، ص 398 - 399.

المبكرة وخاصة الفرع القرمطي منها إذا انفتح بشكلٍ كبير على التراث القديم وثقافة الجوار.

ومن التأثيرات الصابئية الأخرى التي نجدها عند الإسماعيلية القرمطية الغنوصية «Gnosticism» والتي وقد تُرجمت إلى العرفان، هي معرفة الأسرار الإلهية عن طريق الذوق والقلب لا عن طريق العقل والحكمة، وكان الغنوصيون يدّعون المعرفة الكاملة لطبيعة الله وصفاته. وهي من جهة الأديان تشكِّل عقيدة باطنية قياسًا إلى العقائد الظاهرية لكل دين. أمّا من جهة الفلسفة، فهي فلسفة تمخَّضت عن خرافات وحكايات أسطورية تتَّسع لجميع صور المعتقدات الدينية التي تسكن العقل الشرقي وعن عبادات وممارسات تطهيرية ترامَت أنصابها على امتداد العالم الروماني، وصِلَتها غير مباشرة بتاريخ الفلسفة[1].

وخلافًا لما يراه كُثر.. فإنّ الغنوصية شرقية المنشأ وأنّ حضورها كنزعة تعتني بالسرِّي والباطني يغوص في التاريخ ليصل إلى سومر، التي كانت عقيدتها التموزية عقيدة غنوصية[2]. بينما ذهب آخرون إلى بواعث ظهور الغنوصية بأنها ذات علاقة وثيقة بالتلفيقية وهي الظاهرة الحضارية التي نشأت عن التفاعل بين الفكر الهيلنستي والمعتقدات والأفكار الشرقية، البابلية والمصرية والفارسية والهندية والتي برزت

(1) عزيز سباهي، **أصول الصابئة ومعتقداتهم الدينية**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، بيروت، لبنان، 1996م، ص 146. خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، دار الشروق، عمان، الأردن ورام الله، فلسطين، 2000، ص 146 - 147.

(2) خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، ص 147.

إثر الاحتلال الإغريقي للعالم القديم في الشرق[1]. وهناك مَن يرى أنّ الغنوصية واحدة من ثمار العملية التلفيقية، لكن آخرين يرون أنّ كلتا الظاهرتين «الغنوصية» و«التلفيقية»، سارَتا في خطين متوازيين ومتقاربين. والتباين في التقديرين مردُّه إلى تحديد وقت ظهور الغنوصية، إذ يرى بعض الباحثين أنها سابقة للمسيحية فيما يرى مَن يشدِّد على جانبها المسيحي أنها تولَّدت عن الانعكاس الذي أحدثته المسيحية في ذهن المجتمع الذي كان قد «تهَلْين» من قبل، بينما يرى آخرون أنّ المسيحية والغنوصية اكتملتا واتَّخذتا بُعدَيهما وشكليهما من خلال عمليات عديدة من التغييرات والتفاعلات الفكرية وكان الصراع فيما بينهما عنصرًا مهمًّا وأساسيًّا. «إن زيارة المطبخ تكشف في التو أنه حتى تجميع كلّ المكونات الضرورية لا يؤدّي بالضرورة إلى إعداد الطبق الجاهز، فهذه المواد لا تزال في حاجة إلى المزج بنسبٍ صحيحة وطبخ مشترك، وإن وجود أو فقدان أي عنصر مكوِّن أو أيّ تباين في الكميات أو في الأسلوب المتَّبع للمزج قد ينجم عنه اختلاف كبير في الناتج النهائي»[2] في هذه العمليات وكما قال ولسن أحد كبار باحثي الغنوصية، ونستعير هنا تشبيهه الحيّ، يعتقد المرء: «أنّ كامل الحركة تبرز وهي بكلِّ مجدها في تطورها النهائي». ولكن نجد أنّ عديد الباحثين ملزَمون على التأكيد بأنّ «الغنوصية» لم تظهر في بيئة اجتماعية واحدة، بل في بيئات اجتماعية مختلفة لذلك لا بدّ أن تحمل تياراتها المختلفة التأثيرات المحلية المحيطة بها، كمسألة الثنوية في الغنوصية، فالأنظمة الغنوصية الشرقية كالمندائية

(1) عزيز سباهي، **أصول الصابئة**، ص 147.

(2) Wilson. (R. Mcl), **Gnosis and the New Testament**, Basil Blackwell, Oxford, 1968, P 15.

والمانوية والديصانية قد تأثرت بالثنوية الزرادشتية الفارسية (ذات الأصل البابلي)[1].

إذًا يعدّ المناخ الذي ظهرت فيه الغنوصية، كتيار عقيدة فلسفية، مناخًا آراميًا وقد ساهم هذا المناخ وهذه النزعة في ظهور الأديان التوحيدية (اليهودية والمسيحية).

لقد حرَّكت شرارات الفلسفة الإغريقية الوافدة إلى الشرق الآرامي والمصري تيارات هذا الشرق العقائدية التي كانت نزَّاعة نحو عبادات الأسرار والغموض. وقد نتج عن ذلك ظهور تيار خليط من الفلسفة والمعتقد الآرامي بشكل خاص هو «الغنوصية»، ولعلَّ أبرز مظاهر الغنوصية الآرامية قد تجلت في العقيدة «المندائية»، وهي معتقد صابئة البطائح في جنوب العراق، حيث كان المناخ الآرامي الهيلنستي في هذا المكان مناخًا مناسبًا لظهور مثل هذه العقيدة الدينية، التي نرى أنّ لها جذورًا أعمق تصل إلى سومر[2].

ظهر في الآثار الآرامية ما يشير إلى وجود بيت أو إمارة آرامية في جنوب العراق تسمّى «بيت يدع»، ويعني اسمها (بيت الله يعرف) أو (بيت المعرفة)، ويبدو أنّ هذا الشعب الآرامي العريق الجذور أعاد صياغة عقائده القديمة وفق نوع جديد من العرفان أطلق عليه اسم «مندع» أو «مندا».

ومندا والاسم الآرامي لـ«غنوص» كلاهما يعني «العرفان» أو

(1) عزيز سباهي، **أصول الصابئة**، ص 149.

(2) خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، ص 147.

المعرفة الذوقية التي تدّعي معرفة صفات الله وأسراره[1]. إذًا فإنّ الرأي الأرجح حول نشأة وظهور الغنوصية أنها مؤثرات إغريقية هيلنستية ولكن «بيت يدع» الآرامي هو الذي أعاد صياغة هذه المؤثرات بطريقة شرقية مُحكَمَة وجديدة.

إن عالمَي النور والظلام في الديانة المندائية يشيران إلى الغنوصية الآرامية القديمة حيث كانت الآلهة التي يرأسها «حدد» تنقسم إلى آلهة نور عالية وآلهة ظلام سفلية، ويمكننا بنوع من التقصّي الدقيق في أسماء كائنات هذين العالمين، ومقارنتها بالآلهة الآرامية القديمة العثور على الكثير من التوافقات بينها.

إنّ نظرية الفيض الإلهي المندائية تشير أيضًا إلى العقيدة الغنوصية النزعة، وهي التي تفسِّر مصدر العقيدة والمعرفة، وهي تعاكس العقيدة الدينية الشائعة التي تقول بالوحي.

وتتضح علاقة المندائية بالغنوصية من خلال قوى النور العشرة التي تنحدر عنها الحيوات النورية الأربعة، وهو ما يُذكِّر بمدارج الصعود والهبوط في الغنوصية حيث يهبط فيض العقل من مدارج عشرة وتصعد النفس في هذه المدارج العشرة، ويزداد هذا اليقين في معرفتنا لعقائد الموت المندائية وتتبُّع حركة الروح بعد الموت.

إن عقائد الأسرار هو ما تشترك به المندائية والغنوصية مع المجموعات الإسلامية الباطنية وأخصّ بالذكر القرمطية والإسماعيلية و«الفاطمية» والدرزية، حيث تتشكّل هذه الأسرار

---

(1) خزعل الماجدي، **المرجع السابق**، ص 147.

الإلهية وفق رؤى باطنية سريعة عميقة لا يستطيع الإنسان العادي إدراكها.. بل تستوجب نوعًا نادرًا من المعرفة الإلهية الخاصة. ولذلك ليس من الغريب أن يسمّي المندائيّون أنفسهم بهذا الاسم لأنه يعني بالضبط «المعرفيون» أو «العارفون» أو «العرفانيون».

من ثمة فإن المندائية تلقحت بالفكر الغنوصي الإغريقي وأخذت نشأة عقائدية جديدة في الشرق امتزجت فيها فلسفة الشرق الآرامي في عراقتها بالفكر الفلسفي الوافد مع الإغريق. وهنا لعب الجوار والتثاقف بين أصحاب الأديان والثقافات في بلاد ما بين النهرين دورًا مهمًّا في بناء الغنوصية الإسلامية عامة والإسماعيلية القرمطية على وجه الخصوص، فالمندائيون في مراحل الفتوح الإسلامية لمناطق العراق الجنوبية آنذاك كانوا يعيشون في تلك النواحي وهي موطنهم إلى اليوم، ولا عجب في أن يحتكّ الفاتحون العرب حديثو النشأة بالتعاليم الغنوصية في العراق تحديدًا وأن يطّلعوا عليها[1]. لقد ظهرت التعاليم الغنوصية بثوب الإسلام عند نهاية القرن الأول الهجري/ السابع الميلادي، وبشكلٍ أقوى في القرن الثاني الهجري/ الثامن الميلادي في العاصمة الفارسية القديمة المدائن «طيسفون» وكذلك بعد فترة وجيزة في مدينة الكوفة العربية. وكانت معظم هذه الفرق والحلقات والمجموعات الصغيرة تتعرّف عليها عادة من مخطوطات أعدائها وبحسب المؤرِّخين الإثني عشرية والسنَّة وأصحاب المقالات والفرق اختفت بعد فترة أو ذابت في مجموعات أخرى. إلّا أنّ أقلية منهم استطاعت أن تستمرّ بالبقاء

(1) هاينز هالم، **الغنوصية في الإسلام**، ترجمة رائد الباش، مراجعة سالمة صالح، منشورات الجمل، كولن، ألمانيا، 2003م، ص 5.

غالبًا في مناطق طرفية من العالم الإسلامي أو في المناطق النائية وذات التضاريس الصعبة إلى يومنا هذا ويشكّلون مع بقايا الصابئة المندائية البقية الباقية الوحيدة من الغنوصية[1].

أمّا كيف تمّ تحديد الغنوص الإسلامي الذي هو في أساسه ظاهرة شيعية. فقد أدّى اكتشاف النصّ الفارسي لـ «أم الكتاب» المتداول في منطقة «پامير هندوكوش» ومعرفته في الثلاثينيات إلى اكتساب مصطلح الغنوص الإسلامي بُعدًا جديدًا جدًّا. هذا الكتاب الذي كان قد اكتشفه باحثون روس مع بداية القرن الماضي في تلك المنطقة، وقد قام المستشرق الروسي «فلاديمير إيڤانوف» عام 1932م، بدراسته وتحليله بعنوان: «ملاحظات حول أم الكتاب الإسماعيلية وسط آسيا»[2]. وكان «لويس ماسينيون» أول مَن قيّم هذا «النص» بشكل صحيح في مقالة «سلمان باك والبدايات الروحانية للإسلام الفارسي»[3].

وتعدُّ دراسة ماسينيون «الشعائر الغنوصية الفاطمية في الإسلام الشيعي»[4]. العمل الافتتاحي العلمي للغنوص الإسلامي،

---

(1) هاينز هالم، **الغنوصية في الإسلام**، ص 8.

(2) Ivanow Wladimir, «Notes sur l'ummu'l-Kitāb des Ismaéliens de l'Asie centrale» in, REI, (1932), PP 419-481; «Ummu'l-Kitāb» (نص فارسي), in: Der Islam 23 (1936), PP 1-132.

(3) Massignon Louis, «Salmân Pâk et les premiers spirituelles de l'islam iranien», société d'études Iraniennes, Cahier VII (1934), Opera Minora, T I, PP 443 - 483. وأعيد طبعه

(4) Massignon Louis. Der - **gnostische Kult der Fatima in schiitisch en Islam**, Eranas - Jahrbuch, 1938, PP 161 - 173.

وأضاف في دراسته عن «أصول ومعاني الغنوصية في الإسلام»[1] الذي طبع سنة1937م، مزايا الغنوصية من خلال مواضيعه الأساسية، موردًا: «القيمة الأساسية لحروف الأبجدية.. تقسيم تأريخ العالم إلى دورات تطابق الحلول الجديد، ناس منتظمون في طبقات مرتّبة يُستدعون للخلاص بعد هبوط يحجز الأرواح في أجساد فانية». (وتناسخ الأرواح وعودة المخلصين إلى الكواكب) وهذا ما سوف نراه في مقالات المجموعات الشيعية المبكرة والتي منها كان التأسيس الشيعي لتلك الفرق الكبرى «الإثني عشرية والإسماعيلية». وتتسع دلالة مصطلح الغنوص الإسلامي لدى هنري كوربان «Henri Corbin» أكثر ممّا لدى «ماسينيون» ففي محاضرته: «من غنوص العصور القديمة إلى غنوصية الإسماعيلية»[2] يظهر الغنوص الإسلامي في أشدّ تجلياته المتنوعة كشكل خاص محلّي لـ «ديانة عالمية» لها تأثيرات «غنوصية روحانية».

وفي الواقع فإننا نجد تقاليد الغنوصية ذات الصلة بالصابئة المندائية والمتأثِّرة بها عند مجموعتين من الشيعة تتمحور تعاليمهما حول أسطورة غنوصية من هذا النوع الذي تطرَّقنا إليه عند غلاة شيعة العراق وهم بواكير الغلو الشيعي ومن فلسفتهم وتعاليمهم استمدَّت مجموعات غالية أفكارها وبَنَت منظومتها العقائدية والفكرية أمثال «النصيرية»، وفرقة القرامطة الإسماعيلية أو الإسماعيلية الفاطمية المرتبطة في نشأتها الأولى بخط دار الإمامة بمدينة السلمية ببلاد

---

(1) Massignon Louis, **die Ursprünge und Bedeutung des Gnostizismus im Islam Eranos** - Jahrbuch, 1937, PP 55 - 77.

(2) Corbin (Henri), «Dela gnose antique à la Gnose Ismaélienne», Accademia Nazionale dei liincei, XII. Con vegno volta, Rome, 1957, PP 105 - 150.

الشام، وقد ظهرت دعوتهم في مجال البادية الشامية وفي أرض السّواد العراقي وقد صبغت الإسماعيلية المبكرة «محمد بن إسماعيل» نفسه بصبغة «الغنوصي»، حيث تسلَّحت دعوتها بالفلسفة اليونانية والغنوصية[1]. وقد ذهب البعض من الباحثين إلى أنّ سبب نقل المأمون لعلوم الإغريق هو أن يُحارب الغنوص بفلسفة عقلية[2] فأراد أن يحطِّم الفلسفة الباطنية التي كان ينشرها الإسماعيليون بفلسفة تستند إلى العقل، فطلب علوم اليونان وبخاصّة الفلسفة لتوقف هذا التيار الغنوصي.

وممّا يرجّح هذا الرأي موقف المأمون وحلفائه من المعتزلة فقد احتضنوا المذهب العقلي المعتزلي، وكانوا أمناء له، بل جعلوا منه المذهب الرسمي للخلافة، ممّا جعل الإمام المستور أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن جعفر الصادق يخوض المعركة العقلية التي قامت في عصره، وإليه يُنسب وضع المذهب الإسماعيلي الباطني كما يُنسب إليه كتابة رسائل إخوان الصفا[3].

ويقول الداعي اليمني عماد الدين القرشي (توفي سنة 872هـ): «وقام الإمام التقي أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بعد أبيه بأمر الإمامة، وبثّ دعاته في الآفاق من سلمية، واتصل به الدعاة، ودعوا إليه وهم مخفون لمقامه كاتمون لاسمه. وكان المأمون حين احتال على علي بن موسى الرضا بن جعفر الصادق ظنَّ أنّ أمر الله

(1) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف القاهرة، مصر، 1977، ط 7، ج II، ص 287.

(2) علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، ج II، ص 289

(3) علي سامي النشار، **المرجع السابق**، ج II، ص 289

قد انقطع، وحجَّته على الأرض قد ارتفعت، فحين ظنَّ المأمون العباسي ذلك الظنّ ووهم ذلك الوهم، سعى في تبديل شريعة محمد وتغييرها، وأن يرد الناس إلى الفلسفة وعلم اليونانيين وخشي الإمام عليه السلام أن يميل الناس إلى ما زخرف المأمون عن شريعة جدّه، فألَّف رسائل إخوان الصفا»[1].

ويذكر في موضع آخر أنّ الإمام أحمد التقّي ألَّف تلك الرسائل لتقوم الحجّة على المأمون وأتباعه حين انحرفوا عن علم النبوّة، ثم إن الإمام أمر أن تُبَثَّ تلك الرسائل في المساجد، فحين وقع عليها الناس رُفِعَت إلى المأمون فعَلِم أنه لم يصنع شيئًا، وأنّ إمارته من قطع حبل الإمامة لا يكون وأنه لم يقع في فعله بعلي بن موسى على طائل»[2]. وأرادت الإسماعيلية بوضع هذه الرسائل أن تثبت معرفة الأئمة بعلوم باطنية لا يعرفها سواهم، ويبدو هذا من محاولة هذه الرسائل الإلمام بجميع نواحي الفلسفة الغنوصية من أفلاطونية محدثة وفيثاغوريّة مختلطة مع العقائد الإسلامية وقد أعلن «إخوان الصفا» «أنّ هذه الوصاية المخصوصة لأهل بيت الرسالة عليهم السلام لا يحتاجون فيها إلى مديرين غيرهم وإلى علماء سواهم، ولا يطَّلع الناس على أسرارهم ولهم علوم يتميزون بها وينفصلون عن العالم بمعرفتها وأعمال يعملونها لا يُشرِكون فيها غيرهم»[3]. وهكذا فإنّ فلسفة هذه الرسائل التي نقطع بأصلها الإسماعيلي المبكر كانت

---

(1) الداعي المطلق إدريس عماد الدّين القرشي، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان (د. ت)، السبع VI، ص 367.

(2) القرشي، **عيون الأخبار**، السبع VI، ص 390.

(3) إخوان الصفا، **الرسائل**، ج IV، ص 244.

تعدُّ أداة دعوية للإسماعيلية. ولكن الشيء الواضح للجميع هو أنّ فلسفة هذه الرسائل ليست فلسفة إسلامية أصلية، إنما هي محاولة لمزج العقائد الإسلامية بغنوص «أفلوطين» ثم بغنوص الفيثاغوريّة المحدثة وما لهما من تواصل مع الصابئة المندائية والحرّانية، مع عملية توفيق. ويعدّ هذا المنهج الباطني سلاحًا لتثبيت رؤية مذهبية إسلامية وبخاصة في المناطق الطرفية البعيدة عن مراكز الدعوة، وقد أحسن القرامطة توظيف هذا المنهج في مشروعهم المهدوي. وهنا لا بدّ من الإشارة إلى ذلك التواصل التاريخي بين الصابئة المندائية والحرّانية في المنظومة الفكرية للجماعات الإسلامية الغالية، وحُسن استخدامها للفلسفات والتراث العقائدي الصابئي في بناء مشروعها المهدوي. وهذا سوف نراه في صلب موضوعنا.

وبعد إبحارنا في المسائل العقائدية والفلسفية ذات المنشأ الصابئي، ونقلها من قبل المجموعات الغالية الإسلامية، وعملها في مقاربة توفيقية على إلباسها ثوبًا إسلاميًّا، وتوظيفها في نشاطها الدعوي، وإسقاط قراءتها للنص الإسلامي في مشروعها المهدوي الإنقاذي، ننبِّه إلى أنه بالعودة للصابئة كإحدى المجموعات العقائدية في المجال العراقي سواء كانت تلك المسماة بالمغتسلة القريبة في مجالها من أرض السّواد، حيث المقر النشأوي للقرامطة والمهد الأول لدعوتهم، أو الحرّانية والمعروفة بصابئة حرّان ذات المساهمات والتأثيرات في المنظومة الكلامية الإسلامية والشيعية على وجه الخصوص، فإنه وإنْ تبايَنَت الأصول النشأوية لكِلتا

المجموعتين الصابئتين البطائحية[1] والحرّانية[2] فإن لتراثهما الفكري إسهامًا مهمًّا في بناء تلك الخصوصية العقائدية لباطنية الإسماعيلية المبكرة وعلى رأسها تلك المجموعات المعارضة لدار الإمامة، ومنهم القرامطة في أرض السّواد ووُرثائهم ببلاد البحرين قرامطة «آل الجنابي». وفي الشأن الصابئي يتبيَّن لنا أنّ مَن نُعتوا بالصابئة «الحرّانية» ليسوا «بالمندائية» وإنْ جَمَع البعض بينهما. وبالاعتماد على المصادر السريانية (الآرامية) والعربية نجد أنّ هذه النحلة ذات عقائد مختلفة منها الضارب في القدم، ومنها الموصولة بالتأثيرات التوحيدية المسيحية التي نزعت إلى الانتشار في كامل منطقة الشرق الأدنى القديم.

وكانوا يُنعتون بالكلدان، وممّا يؤكد هذا التأثير أنه وجدت تماثيل لـ «بعل» وبعده «مآرود» (مردوك/ مردوخ) كما أعطى أتباع هذه الفرقة للشمس والقمر قدسية رفعتهما (الشمس والقمر) على جميع الكواكب[3] وكان الحرانيون في العهود الإسلامية الأولى يعرفون بالحرّانية أو الحنّوفين أو الكلدان وعندما مرّ المأمون بن هارون الرشيد في عام 218هـ/ 833م بحرّان لفت انتباهه زيّ كهنتهم الغريب وهدَّدهم المأمون أنهم إن لم يغيِّروا ديانتهم الغريبة فإنه سيتولى قتلهم واستئصال شأفتهم، فأرشدهم فقهاء المسلمين

(1) Fratini (Alberts) et Prato (Carlo), **una Risposta All'Antico Enigma Dei «Sabei»**, Roma, 1997, PP 1 - 5.

(2) Fratini et prato, Ibid, PP 5 - 8.

(3) مار يعقوب الرهاوي، **الأيام الستة**، ترجمة صليبا شمعون، دار الرها، حلب، سوريا، 1990، ص 51. محمد عبد الحميد الحمد، **المرجع السابق**، ص 22.

إلى دين الصابئة وهو من الديانات المذكورة في القرآن الكريم[1]. ونردّ هذا التشابه الذي تبيناه بين المعتقدات الصابئية إلى تأثيرات الجوار ولخضوع الأقليات والشعوب نفسهما للسيطرة والاحتلال نفسهما، ومن ثم معاناة كلتا الطائفتين (أو النحلتين) من الاضطهاد خاصة وأنّ أصول الصابئة المندائين من فلسطين وما كان التجاؤهم لشمال العراق والمناطق الفارسية إلّا هربًا من البطش اليهودي لهم في أورشليم[2]، وما يؤكِّد ذلك أن نبيّهم «يوحنا المعمدان»[3] النبي يحيى بن زكريا في الإسلام قد تمَّ اغتياله من قبل اليهود وتعرَّض أغلب أتباعه إلى أبشع صور التنكيل والتعذيب. أمّا صابئة حرّان فقد انتحلوا اسم الصابئة خوفًا من اضطهاد وبطش المأمون العبّاسي الذي كان يلاحق أتباع الملل غير الكتابية[4]، بل إن الصابئة تُنكِر أيّ صلة أو علاقة مذهبية بالحرّانية من خلال طقوس الطهارة والتعبُّد والأدعية التي تتلى أثناء أداء هذه العبادات[5].

---

(1) ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 445 - 446. محمد عمر حمادة، **المرجع السابق**، ص 36 - 37. محمد عبد الحميد الحمد، **المرجع السابق**، ص 15.

(2) الليدي دراور، **المرجع السابق**، ج I، ص 15. محمد عمر حمادة، **المرجع السابق**، ص 41 - 45.

(3) الليدي دراور، **المرجع السابق**، ج I، ص 14. كاليبو، **المرجع السابق**، ص 216. محمد عبد الحميد الحمد، **المرجع السابق**، ص 28. محمد عمر حمادة، **المرجع السابق**، ص 40.

(4) ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 445. الليدي دراور، **أساطير وحكايات صابئية**، ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي، بغداد، مطبعة الأديب، 1973، ص 23 - 24. محمد عمر حمادة، **المرجع السابق**، ص 36 - 37. Fratini et prato, Ibid, PP 5 - 6.

(5) الليدي دراور، **المرجع السابق**، ج I، ص 27. سليم البرنجي، **المرجع السابق**، ص 188 - 189.

وكما أنّ للقرامطة جانبهم التَقَوي وباطنيتهم فالصابئة والحرانية مثلهم تتحرَّيان التخفي وتتوسلان بالتستّر، وأيّ تشابه مردُّه التراكم العقائدي وعامل الزمن، وإنّ أصل العقائد كلها واحد ومنطقة الهلال الخصيب منبع حضارات الإنسانية هي الجامع المشترك لكلّ هذه النحل والملل، وكلها مطعَّمة بعدَّة عقائد وطقوس مختلفة المصادر ولذلك حاولنا التركيز وإجراء صلات وعقدِ مقارنات سعيًا إلى مقاربة حقيقة هذه المذاهب بما يَبلغنا قدر الإمكان إلى تأسيس قول معرفي بشأن حياتها العقائدية.

وفي المجمل لا يسعنا القول إلّا أنَّ لكل مجموعة باطنية خصوصياتها الفكرية ومنظومتها العقائدية، وإنْ كان للتراكم العقائدي في «البقعة» الجغرافية نفسها بتعددها الثقافي والإثني دورٌ في بناء أسس عقائدية جديدة لإيجاد ذلك التميّز والخصوصية. وهذا ما سوف نسعى للإبحار في ثناياه.

ب - العقائد الفارسية:

تعدّ الفترة الساسانية عند أغلب المؤرخين فترة زاهية عن غيرها من فترات التاريخ الإيراني القديم بما قدَّمته من عقائد وأفكار دينية متعددة كان لها أكبر الأثر في تخليد جانب مهمّ من جوانب التراث الفكري الإيراني قبل الإسلام، خاصة أنّ هذه العقائد خلَّدت عقائد أقدم منها أو مجاورة لها بعد تطويرها لدرجة أصبحت فيها المعالم الفكرية في هذه المنطقة تنحصر في عددٍ من الديانات والمذاهب.

ولهذه الديانات والمذاهب أهمية خاصة بالنسبة إلى الدراسات

الإسلامية، المتأخرة منها على وجه الخصوص، خاصة فيما يتعلق بفكر الزنادقة خلال العصر العباسي أو تلك المجموعات المذهبية الإسلامية التي انفتحت على ثقافة قدامى الفرس. وسنلمس في استعراضنا لهذه المذاهب والديانات ما يفيد في توضيح ما استبقى الإيرانيون بعد إسلامهم من أصول مذهبية فارسية قديمة.

وإذا سلَّمنا بأن الحسّ الديني جزء أساسي في تكوين الإنسان فإنه موجود بدرجات متفاوتة عند الناس جميعًا، فقد يكون مطمورًا عند مَن يحاول أن يحجبه أو يمنعه من الظهور، بل ربما يجحد وجوده[1]. وفيما يتعلّق بالمعتقدات الإيرانية وتأثيراتها في المحيط الإسلامي نشير إلى أنّ آراءها وطروحاتها الفكرية قد تبنَّتها عدد من المجموعات المذهبية الإسلامية خاصة تلك التي اعتبرت نفسها مسؤولة عن مطالب البيت النبوي ووريثة لها وجندت نفسها للدفاع عن مظالمهم. والباحث في التاريخ القديم وخاصّة أولئك المتبحِّرين في علم الملل والنحل يُدرك بشكلٍ جيِّد أنّ بلاد فارس أو إيران[2] من المناطق التي قامت فيها حضارات إنسانية عريقة وقد كانت العناصر المساهمة في بناء تلك الحضارات تشتمل على عديد الشعوب ولم تقتصر على العنصر الميدي والفارسي، بل اشتمل أيضًا على الفرثيين بالإضافة إلى القبائل الأقل شهرة التي كانت

(1) جفري بارنرد، «المعتقدات الدينية لدى الشعوب»، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، سلسلة **عالم المعرفة**: 173)، أيار/ مايو 1993م، ص 7.

(2) الترجيحين بين التسميتين فارس أو إيران، ظلَّ شائعًا، لكن كلمة فارس أكثر استعمالًا نظرًا إلى ذيوع اسم فارس وبخاصة في الفترة الإسلامية المبكرة حيث الإمبراطورية الفارسية.

تسكن الشرق، وهي قبائل الغوريين والصغد والبكتريين، وقبائل أخرى كثيرة[1]. وقد مرَّت بلاد فارس قديمًا بثلاث مراحل حضارية بداية من الاستقرار البشري على الهضبة الإيرانية وحتى المرحلة الثالثة. وفي نهاية الألف الرابع قبل الميلاد، ثم تنوعت الحضارات في إيران تبعًا لهجرات وتنقلات الشعوب المجاورة لها[2]. وبالعودة إلى كلمة فارس تتبيَّن أنها تشير حسب روايات الإغريق بالتحديد إلى الإقليم الجنوبي الغربي من بلاد فارس الحديثة (والمدعو بدقة أكثر باسم إيران)، وتنطبق على الإقليم الحديث لفارس أو باريس (وهم البرثيون عند هيرودوت)، ويقع إلى الشمال منه إقليم ميديا مع عاصمته في أكباتنا (همذان الحديثة). وكان الميديون قريبين جدًّا من الفرس، غير أنهم كانوا يختلفون عنهم قليلًا في اللهجة والعادات. وكان الميديون والفرس من أكثر القبائل الإيرانية الواقعة إلى الغرب، ولذلك كانوا الأكثر معرفة لدى الإغريق وكان الشعب الإيراني يشكل جزءًا من تجمُّع أورمات عرقية هم «الهندو - إيرانيون»، ولم يكونوا أنفسهم يشكِّلون سوى طرف واحد من أسرة الشعوب «الهندو - أوروبية» التي تفرَّعت عنها أغلبية شعوب أوروبا.

وكانت الشعوب «الهندو - إيرانية» مرتبطة إلى حدٍّ كبير من الناحية اللغوية والثقافية حيث أنّ اللغة السنسكريتية التي كُتب بها أقدم وأقدس نصوص الهند: أي «الفيدا» قريبة جدًّا من لغة كتاب

---

(1) ر. س زيهنير، **المجوسية الزرادشتية، الفجر - الغروب**، نقله إلى العربية وقدم له سهيل زكار، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1425هـ/ 2005م، ص 16.

(2) أحمد أمين سليم، **دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم**، دار النهضة العربية بيروت، لبنان، 1989م، ص 347 وما بعدها.

الزرادشتيين المقدَّس: «الأفستا» «Avesta» «الأبستاق» في المصادر العربية القديمة، ومن لغة لبرسس القديمة (وهي النموذج الأصلي للغة الفارسية الحديثة)، التي نقش بها «داريوس» «دارا» الأكبر مآثره على صخرة «بيستون» الشاهقة التي تطلّ الآن على الطريق العام من بغداد إلى طهران قريبة من «كرمان شاه»[1].

وكان الفرعان الهندي والإيراني من سلالة الشعوب «الهندو - إيرانية» يسمِّيان أنفسهما باسم آرياس - آرناس (الآريون) وهي كلمة استُخدمت فيما بعد لتَعني مجرَّد كلمة نبيل أو سيد، كما أن كلمة إيرام مشتقّة من شكل مبكر هو آريانام، وتعني ببساطة بلاد الـ «الآريانس» وشكَّل هؤلاء الـ «الآريانس» أو الإيرانيون وحدة «وطنية» واعية لذاتها على الرغم من اختلافها في اللهجة، ومن المؤكّد أنهم شعروا بأنفسهم عنصرًا واحدًا من الناحية العرقية لأنهم كانوا حريصين على تمييز أنفسهم عن الـ «An - aras» أي الشعوب غير الإيرانية، وكان الميديون أول الشعوب الإيرانية التي أحدثت ضغطًا شديدًا على الغرب حيث كانوا يسكنون في القسم الشمالي - الغربي من السهل الإيراني المطلّ على حوض دجلة والفرات وعلى بلاد ما بين النهرين. فقد انقضّوا على سهول هذه البلاد وقضوا على الحكم الأشوري في بابل وحرّروا بني إسرائيل من السبي البابلي واعتُبِر الإمبراطور الفارسي «قوروش» عندهم في مرتبة «المخلِّص» حيث لم يتردَّد أحد رسلهم آشعيا في الترحيب بمحرِّرها وعَدَّه بمنزلة المكرِّس للربّ. كما أن بذور التوحيد التي عرفها الإيرانيون بعد ذلك قد تكون نتاجًا لهذا الاختلاط وما أوجده

(1) ر. س زيهنير، **المجوسية الزرادشتية**، ص 17.

من عقيدة جديدة عند الإيرانيين[1].

إذًا هناك ركنان أساسيان في الديانة الإيرانية هما: الإيمان الآري التقليدي، وتعاليم زرادشت. والتاريخ الديني لإيران هو قصّة تفاعل هذين الضربين من الإيمان تحت تأثير قوى خارجية[2].

وقبل الخوض في أهم وأبرز المعتقدات الإيرانية ذات التأثير المباشر في المجموعات المذهبية الإسلامية لا بدّ من التعريج على العقائد الآرية السابقة للأديان الكبرى الإيرانية، إذ عبد الآريون كمعظم الشعوب القديمة قوى الطبيعة مثل الشمس، والقمر والرياح، والأمطار، وعناصرها مثل الجبال والينابيع حيث تذكر بعض الروايات النصرانية عند قدامى الإيرانيين أنهم كانوا يقدِّسون الماء إلى درجة أنهم كانوا يمتنعون عن استخدامه لغسلهم ويخصونه فقط بالشرب وسقاية المزروعات[3]، كما عبدوا أيضًا الحيوانات ذات القدرات الكبيرة، وأضافوا إلى هذه المعبودات في بدايات تاريخهم السياسي معبودات تمثِّل قوى أخلاقية ومعنوية تجلَّت في احترام الصدق والنخوة، والشهامة والكرم والشجاعة والمروءة كمقدِّمة لإحداث تشريعات دينية مقبولة ومن ثم قوانين وضعية متَّفق على صلاحها لحياة المجتمع. وفي فترة غير محددة اتفق الإيرانيون على تسمية كبير الآلهة المادية والمعنوية باسم «مزدا»، الذي كان اسمه يرادف الخير والأخلاق والعمران وعلى هذا اعتبرت الديانة المزدية أقدم من الزرادشتية في الهضبة الإيرانية ولكنها لم تكن خاصّة بسكان

(1) ر. س زيهنير، **المجوسية الزرادشتية**، ص 17.

(2) جفري برنارد، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ص 130 - 131.

(3) مفيد رائف محمود العابد، **معالم تاريخ الدولة الساسانية**، دار الفكر، سورية، ص 87.

تلك الهضبة، بل كانت ديانة عالمية لكل البشر، ويبدو أنها لهذا الزعم تمكّنت من الانتشار بنسبة متفاوتة في أقاليم الشرق البعيدة[1]. ويُعتقد أن الرجل زرادشت اتخذ «المزدية» المعدَّلة دينًا يدعو له في أقاليم سجستان وميدية وباكترية وهي الأقاليم التي عرفت استيطانًا زراعيًّا مبكرًّا مستقرًّا، وذلك بدءًا من القرن السابع ق. م وهو التاريخ الذي عرفت فيه معظم شعوب الأرض ظهور مصلحين وديانات وتشريعات لحاجتها الماسَّة لتنظيم شؤون حياتها. وسوف يأتي الحديث عن زرادشت وديانته بشكل تفصيلي لاحقًا.

أمّا اليهودية فقد عرفتها تلك المنطقة بعد السبي البابلي أيام بختنصر حيث تزايد عددهم في أواسط آسية وبشكل خاص في الهضبة الإيرانية «ميدية» و«فارس»[2] ومارسوا كلّ المهن، وتكتَّلوا في جاليات، زعموا أنها حصلت من حكومات تلك الفترة على استقلال ذاتي وديني، ومارسوا شرائعهم واهتمّوا بتدوينها، وتدوين تاريخها في المنطقة دون الدعوة إلى ديانتهم، أمّا النصرانية فقد كان انتشارها في إيران ضئيلًا جدًّا، على الأقل حتى نهاية القرن الأول الميلادي حيث تركَّزت في المناطق الشمالية من بلاد الرافدين، ولم يمارِس النصارى أيّ دور سياسي لهم في الفترة ما قبل الساسانية. وقد أتاح اختلاط الشعوب في آسية الوسطى أرضًا صالحة لمزج هذه الثقافات والديانات المختلفة، والواقع أنه لم تختَفِ أي ديانة قديمة في إيران مهما تضاءلت أهميتها، بل توحَّدت مع أديان

(1) مفيد رائف محمود العابد، **معالم تاريخ الدولة الساسانية**، ص 88.

(2) ر. س زيهنير، **المجوسية الزرادشتية**، ص 17. مفيد رائف محمود العابد، **المرجع السابق**، ص 88.

أخرى تحت مسميات جديدة وأشكال معدّلة، إلى درجة أنّ ديانات إيران في العهد ما قبل الساساني تراوحت بين اليهودية والنصرانية التوحيديتين إلى البوذية والزرادشتية واليونانية والهندية والكنعانية الوثنية وغيرها أقل أهمية[1].

1 - ديانة زرادشت:[2]

يُنطَق اسم زرادشت في اللغة الفارسية القديمة زاراشترا[3] «Zarathustra». ويُنطق في اللغة البهلوية وهي الفارسية في مراحلها المتوسطة «زاراتهسترا» ثم حرّفه اليونان إلى «زراسترو» والحروف

(1) مفيد رائف محمود العابد، **معالم تاريخ الدولة الساسانية**، ص 88 - 89.

(2) صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة علوان، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985م، ص 64. الشهرستاني، **الملل والنحل**، م I، ص 237. ابن الجوزي، **تبليس إبليس**، ص 80 – 82. مارسيا إلياد، **تاريخ المعتقدات والأفكار الدينية**، ج I، ص 375. محمد الزحيلي ويوسف العش، **تاريخ الأديان**، منشورات دمشق، 1995م/ 1416هـ، ص 160.

(3) الشهرستاني، **الملل والنحل**، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د. ت)، ج I، ص 236. Jackson. (A. V. Williams), **Zoroaster, the prophet of Ancient Iran**, N. Y, Columbia university press, 1928, P 16 وقد أجمعت المصادر التي أرَّخت للزرادشتية على أنّ والد زرادشت هو «بوراشاسب» «Pourushasp» وأمه «Dughdo» وبالفارسية الحديثة دغدوية، أمّا لقب الأسرة فهو «إسبتيما» «Spitema». ويقرأ في المصادر الإسلامية أسقيمان بمعنى أبيض، من الأصل الفارسي القديم «سيبت» والحديث «شبيذ» ولا يزال يستعمل بمعناه القديم نفسه في الفارسية الحالية، الشفيع الماحي أحمد، **زرادشت والزرادشتية**، حوليات الآداب والعلوم الإجتماعية، الرسالة 160، الحولية الحادية والعشرون، 1422هـ/ 2001م، ص112، الهامش رقم (1).

الأخيرة للأسماء البهلوية مهموزة دائمًا أي أنها تُنطق منصوبة تقريبًا، ولإظهار هذه الحالة يكتبون الألف في اللاتنية الحديثة وعلى ذلك يُنطق الألف الأخير في زراتسترا بصوت يشبه النصب[1]، والمؤلفات الفارسية تعرض اسمه بقراءات أو صور بلهجات مختلفة ومتنوعة ولكنها بشكل عام تتَّفق مع القراءة البهلوية التي ينطق فيها بالتاء المفتوحة. أمّا المؤلفات الإسلامية فتتابع ما استقرّ عليه الاسم في عرف اللغة البهلوية، فيُنطَق الاسم فيها بالتاء المفتوحة[2]، ومعنى الاسم يصعب القطع فيه. ولكن الثابت من واقع المقارنة بين الفارسية الحديثة والقديمة أنّ الكلمة الأخيرة من الاسم «Ustra» أو «استرا» أو «أوسترا» بمعنى جمل وهي لا تزال تُستخدم بالمعنى نفسه في الفارسية الحالية، مع اختلاف بسيط في نطق اللفظ وفي شكله وتبقى الصعوبة كامنة في كلمة «Zarath» وخاصة في وجود حرف الثاء اللثوية المهموسة التي لولاها لاتّجه الفكر إلى زرا بمعنى الذهب، ولقاد الاسم بكامله إلى معنى صاحب الجمل الذهب أو «مالك جمل الذهب»[3] بيْدَ أن المعنى برمته بعيد الاحتمال. وظلت كلمة «زرا»

---

(1) مولانا أبو الكلام أزاد، **وسيألونك عن ذي القرنين**، مطبوعات الشعب، القاهرة، مصر، 1972م، ص 144. الشفيع الماحي أحمد، **زرادشت والزرادشتية**، ص 14.

(2) المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 217. الشهرستاني، **الملل والنحل**، م I، ص 236.

(3) زرادشت الحكيم، **الفنديداد**، ترجمه داود جلبي الموصلي إلى اللغة العربية عن الترجمة الفرنسية للأبستاق، مطبعة الاتحاد الجديدة، الموصل، العراق، 1952م، ص 13 من المقدمة: Olmstead (A. T), **History the persian Empire**, Chicago, 1943, P94.

زياري(محمد الصالح)، «مقدمة في تاريخ الديانة الزرادشتية»، مجلة لالش (الناطقة =

في صورتها البهلوية تتقلّب بين شتى المعاني ولم تستقر إلى يومنا هذا على معنى بعينه، فتارة تأتي بمعنى عجوز فيترجم المركب في الكلمتين «صاحب الجمل العجوز» وتارة بمعنى أصفر أو سريع فيقفز الذهب إلى معنى «صاحب الجمل الأصفر، أو الجمل السريع»(1) وقد اتخذ القسم الأول من الاسم«زرات» «Zarath» معاني أخرى غير تلك، هي حصيلة طبيعية للغموض الذي اكتنف الكلمة من جرّاء قراءاتها المتعدِّدة والمحرَّفة، فوردت الكلمة من مصادر أخرى بوصفها المضارع يعذب أو يعاكس، فتُرجم الاسم إلى: «معذب الجمل أو معاكس الجمل»(2) ووردت الكلمة نفسها بمعنى يسوس ويُعالج ويُمسك ويستعمل، فتوزَّع المركَّب بين معانٍ عديدة أصوبها «سائس الجمل أو الجمال»(3)، وانتقل الاسم إلى الشعوب المجاورة

= باسم اليزيدية)، العدد I، 1993م، ص 82. اسماعيل (نووي)، **الديانة الزرادشتية (مزدسينا)**، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، 1997م. أحمد (د. الشفيع الماحي)، **زرادشت والزرادشتية**، ص 14.

(1) Jackson. (A. V. W), Zoroaster, P 14; Sykes. (Percy), **A History of Persia**, Macmillan and Company LTD, London, 1958, P 104؛ حامد عبد القادر، **زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين**، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، مصر، (د. ت)، ص 24 - 25. الشفيع الماحي أحمد، **زرادشت والزرادشتية**، ص 14. فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، دار المحبة، دمشق، ودار آية، بيروت، 2003م، ص 36. خالد السيد محمد غانم، **الزرادشتية: تاريخ وعقيدة وشريعة** (دراسة مقارنة)، دار خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، 2005، ص 58.

(2) **Jackson, Zoroaster**, P 14؛ الشفيع الماحي أحمد، **زرادشت والزرادشتية**، ص 14 - 15

(3) Frye. (Richard. N), **the Heritage of persia**, Amentor Book, N. Y 1963, P 104.

للفرس بمعنى يقرب من التفسيرات السابقة تارة، ويبتعد عنها تارة أخرى على حسب ما يتبادر إلى ذهن المترجم من معنى، فعرفوه بمعنى الجمل الأحمر والجمل الكبير، وبمعنى النور الذهبي والنجم الساطع، وذهب الصحراء والذهب الملكي ومملكة الذهب والمغتسل بالذهب ثم استقر الاسم أخيرًا عند الإغريق بمعنى «النجم الحيّ»[1] ومن جملة المعاني الأخرى التي تمَّ تداولها حول اسم زرادشت نذكر التفسير الذي أورده البعض بأنه يعني صاحب اللسان القويم (زرا - لسان، دشت - قويم، صحيح)[2] أو من كلمتين أيضًا «زرد: أصفر، شتا: جائع»[3] فيكون معنى الاسم صاحب اللون المتغير[4].

فالزرادشتية إذًا هي دين ثنوي ينتهي الأمر غالبًا بمعتنقيه إلى التوحيد، وهذا الدين عُرف في العصور الإسلامية المبكرة وإلى أيامنا هذه بالمجوسية، وما هذه التسمية الأخيرة إلّا بسبب الانحراف والهرطقات التي أدخِلَت على أصل دين زرادشت الحكيم نبي المجوس كما ذهب إلى ذلك بعض الإخباريين[5].

---

(1) عمر فروخ، **تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه**، دار الباحث، بيروت، لبنان، 1980، ص 49. جوزيف رعد، **العالم بين يديك (جولات سائح)**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1984م، ص 729. الشفيع الماحي أحمد، **زرادشت والزرادشتية**، ص 15.

(2) فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 36.

(3) محمد التونجي، **المعجم الفارسي العربي الموجز**، لبنان ناشرون، ط 1، بيروت، لبنان، 1997م، ص 162 - حرف الزّاي، ص 191 - حرف الشّين.

(4) خالد السيد محمد غانم، **الزرادشتية**، ص 58.

(5) الدينوري (أحمد بن داود «أبو حنيفة» توفي 282هـ)، **الأخبار الطوال**، تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1961م، ص 25. الطبري، =

وزرادشت أو (زارا) عاش على وجه التقريب حسب إجماع أغلب المهتمين والمختصين بالتاريخ الإيراني في القرن السادس (ق. م) ومنهم مَن حدَّد هذه الفترة ما بين 660 إلى 583 ق. م وهي فترة حكم يشتاسف (كشتاسف)[1]. وقد أوردت بعض المصادر الإسلامية نسبًا للنبي المجوسي جاء فيه «زرادشت بن أسبيمان، وقيل إنه زرادشت بن يورشف بن فذراسف»[2]. ولكن بالنسبة إلى

= **المصدر السابق**، ج I، ص 561. المسعودي، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، م I، ص 218. البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، ص 207. صاعد الأندلسي، **المصدر السابق**، ص 65. الشهرستاني، **المصدر السابق**، م I، ص 236. ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1965، المجلد الأول، ص 258. مكي البحراني، «زرادشت المصلح الحكيم»، **مجلة الإخاء** الفارسية، العدد 61 السنة 5، شوال 1384هـ آذار/ مارس، 1965، ص 38. محمد صالح زيباري، «مقدمة في تاريخ الديانة الزرادشتية»، ص 85.

(1) ابن قتيبة، **المعارف**، ص 652. الدينوري، **المصدر السابق**، ص 25. المسعودي، **المصدر السابق**، المجلد الأول، ص 217. صاعد الأندلسي، **المصدر السابق**، ص 64. الشهرستاني، **المصدر السابق**، المجلد الأول، ص 236. ابن الأثير، **المصدر السابق**، المجلد الأول، ص 258. أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، ج III، ص 134. مكي البحراني، **المرجع السابق**، ص 38. محمد صالح زيباري، **المرجع السابق**، ص 83. حبيب سعيد، **أديان العالم**، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة (S. P. C. K)، بولاق، القاهرة، مصر، (د. ت)، ص 150. محمد العربي، **موسوعة الأديان السماوية والوضعية**، (الديانات الوضعية المنقرضة)، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1995، الجزء الثاني، ص 209. ج. ويدجري آلبان، **التاريخ وكيف يفسرونه**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، 1996، الجزء الأول، ص 138. نوري إسماعيل، **الديانة في تاريخ شعوب العالم**، ترجمة أحمد فاضل، دار الهالي، دمشق، 1998، ص 357.

(2) المسعودي، **المصدر السابق**، المجلد الأول، ص 218. الشهرستاني، **المصدر** =

مسقط رأسه أجمع أغلب المؤرخين أنه من أصول ميدية كردية ولد في مقاطعة «آتروباتين» في جنوب غرب بحيرة أورمية في أذربيجان، والظاهر أن ذلك موضع إجماع[1]، وتقع تلك المنطقة المذكورة في «الأبستاق» كما حدَّدها القزويني ما بين نهر بلخ إلى منتهى أذربيجان وأرمينيا إلى القادسية إلى بحر فارس، ثم وصفها قائلًا: «هذه الحدود هي صفوة الأراضي وأشرفها لتوسّطها في قلب الأقاليم وبُعدها عمّا يتأذى به أهل المشرق والمغرب والجنوب والشمال»[2]. أمّا أهل هذه المنطقة ذات الصلة بزرادشت فهم «أصحاب العقول الصحيحة والآراء الراجحة والأبدان السليمة والشمائل الظريفة والبراعة في كل صناعة، فلذلك تراهم أحسن الناس وجوهًا وأصحهم أبدانًا وأحسنهم ملبوسًا وأعذبهم أخلاقًا وأعرفهم بتدبير الأمور»[3]. وقد أطلق «الأبستاق» على كل المناطق التي استوطنتها القبائل المنحدرة من الأصول الآرية في مراحل نزوحها المتعاقبة اسم «ايريانا فبيجا» (Airyna Vaeja) فقال تعالى لزرادشت «أول وأفضل المناطق التي

= السابق، المجلد الأول، ص 236. ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج I، ص 258.

(1) الطبري، **المصدر السابق**، ج I، ص 561. المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 218. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 236. ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج I، ص 259. سامي سعيد الهاشمي الأحمد وجواد رضي، **تاريخ الشرق الأدنى القديم إيران والأناضول**، بغداد 1985، ص 110. محمد صالح زبياري، **المرجع السابق**، ص 183.

(2) زكريا بن محمد بن محمود القزويني (ت 682هـ)، **آثار البلاد وأخبار العباد**، دار صادر، بيروت، لبنان 1960م، ص 233.

(3) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1993م، ص 108 - 109.

خلقتها أنا الله»[1]. أمّا كلمة «اير» والتي اشتقّ منها اسم المنطقة فإن أغلب المعاني التي دارت حولها صفات نبيلة وكريمة مثل الطهر والطهارة والشرف والسمو والمجد، وذلك لأن الكلمة في الفارسية القديمة هي اسم جامعٌ للخير والفضل والصلاح، ومنها أطلق الفرس على رئيس بيت النار «ايريذ»، أي رئيس الخيار الفاضلين، ثم عرِّب الاسم فقيل «هربذ»[2].

وعندما تجتمع كلمة «اير» مع الكلمتين اللتين يتشكّل منها الاسم فيعني المركَّب منهما، وطن الخاضعين أو المطيعين، وذلك لأن كلمة «ايريا» تفسّر في الفارسية القديمة بمعنى «المتديِّن والمطيع والخاضع»[3]. وعلى هذا فالاسم ينحدر انحدارًا طبيعيًّا من عدّة معان، يدور أغلبها حول الخير والطهارة والصلاح والتقوى والطاعة، ولا يضعف من معناه اضطراب مفرداته ولا كثرة دلالتها، فالخير والطهارة والصلاح والفضل في طاعة الله، والخضوع لأحكامه، ومَن اجتمعت فيه تلك الخصائص سمِّي متدينًا واشتهر بين الناس بقربه من الله[4]. وقد ذكر بعض كبار المؤرخين المسلمين نقلًا عن أهل الكتاب أنّ النبّي زرادشت قد تتلمذَ على يد النبي اليهودي «ارميا»[5] على أنه لا يوجد أي شيء في سفر «ارميا» يشير

---

(1) **الفنديداد**، ص 3.

(2) تنسر، **كتاب تنسر**، ترجمة يحيى الخشاب، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، القاهرة، مصر، (د. ت)، ص 53.

(3) DHALLA. (Maneckji), **History of Zoroastrianism**, the K. R Cama oriental institute, 1983, P 311.

(4) الشفيع الماحي أحمد، **زرادشت والزرادشتية**، ص 16.

(5) ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج I، ص 258. القرماني، **المصدر السابق**، ج III، =

تصريحًا أو تلميحًا لزرادشت[1] ولكن هذا لا يعني أنّ بني إسرائيل الذين حرَّرهم الملك الفارسي «قوروش»، وقد عدَّه «اشعيا» بمنزلة المكرِّس للرب كما أسلفنا القول لم يكن لهم أيّ دور في نشر تعاليم التوحيد في المجال الفارسي، بل على العكس تمامًا إنّ لمسات التوحيد الزرادشتي نجد فيها عديد التأثيرات الدينية لبني إسرائيل لسابقتهم في التوحيد الديني ولأنهم أصحاب ديانة سماوية، وهذا ما دفَع بالبعض إلى اعتبار الزرادشتية شقيقة في توحيدها لليهودية[2]. وبالعودة للمسار النشأوي لزرادشت نشير إلى أنه قد أحيطت بولادته حكايات وأساطير وخوارق تنسج عادة لذوي الشأن العظيم من الأنبياء والملوك والزعماء والأبطال. فقال الكتَّاب مزاعِمَ حول فترة حمل أمه به وولادته، فذكروا أنّ ملاكه الحارس حلَّ في نبات «الهوما» (ذلك النبات الذي يَستخرج منه رجال الدين المجوس مادة مسكرة بعد عصره لاستعماله في طقوسهم الدينية) وانتقل مع العصر إلى جسم كاهنٍ، وفي الوقت نفسه دخل شعاعٌ من السماء المقدَّسة في عذراء من أصلٍ نبيل فتزوَّجها الكاهن فاتَّحد الملاك المجوس في جسم الكاهن بإشعاع إلهي في جسم العذراء فتكوَّن زرادشت[3]، وكان هذا الحمل شبيهًا بالخوارق إذ اعتقد القدماء بأنه امتزاج بين «اللاهوت» و«الناسوت» كما تفكِّر بعض الفرق النصرانية في طبيعة

= ص 134. محمد صالح الزبياري، **المرجع السابق**، ص 185.

(1) العهد القديم، **سفر أرميا**، الآية 24.

(2) ر. س زيهنير، المجوسية الزرادشتية، ص 17.

(3) الشهرستاني، المصدر السابق، ج I، ص 237. باقر طه، **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، بغداد، 1956، ص 429. محمد صالح الزبياري، المرجع السابق، ص 83.

السيد المسيح[1]. فقد جاء في وصف عملية حمل زرادشت حسب الرواية المزدية[2] أنَّ جوهر روح الله قد حلَّت في رحم أمه وبذلك أصبحت الحامل «تشعُّ نورًا فأرسلها أبوها إلى أورمية فتزوجت هناك من أحد الفلاحين وظهر لوالده الفلاح ملاكان وأعطياه غصنًا من أغصان الهاوما الذي تمَّ مزجه باللبن. وفي تلك الليلة تمَّ اقتران والده بوالدته فحملت بزرادشت وعمل أهريمان وشياطينه على إفساد هذا الحمل ولكن إرادة الخير حمَتْه من كل شرّ فأنيرت السماء بوهج ناري ونزلت «الفرافاشي»[3] وقامت بحماية الجنين، وفي يوم ميلاده أنيرت القرية وقَدِم إلى العالم وهو يضحك وشاع نور ربّاني»[4]. وهذه الرواية من روايات العظماء المؤهلين لأقدار

---

(1) انظر حول ذلك اختلاف الفرق المسيحية حول طبيعة السيد المسيح، المطران إسحاق ساكا، **كنيستي السريانية**، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، سورية، 1985، ج I، ص 33. سلوى بالحاج صالح العايب، **المسيحية العربية وتطوراتها**، ص 28 - 29.

(2) المزدية: تحمل هذا الاسم تيمُّنًا باسم الإله الرئيس «أهورامزدا»، أمّا الزرادشتية فهي على اسم مؤسس هذا الدين النبي المجوسي زرادشت، ودين أفستا (الأفستية) باسم الكتاب المقدّس الرئيس عندهم، أ. توكاريف سيرغي، **المرجع السابق**، ص 355.

(3) هي الأرواح الحرة النقية التي ترشد البشر وتقودهم إلى الخير واعتقدوا بوجودها في كل الكائنات الطبيعية، وهي غير موجودة في الأشياء المصنعة فهي تمثل في الإسلام والديانات السماوية الملائكة الحرّاس التي تقوم بحراسة السماء، سورة الملك (67: آية 5) إذًا هي الملائكة بصورتها الإلهية، محمد العريبي، المرجع السابق، ص 225 - 226.

(4) الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 237. باقر طه، **المرجع السابق**، ص 426. محمد صالح الزيباري، **المرجع السابق**، ص 83. محمد العريبي، **المرجع السابق**، ص 209 - 210. نوري إسماعيل، ص 9 - 10.

استثنائية ووَجَدت كثيرًا ممّن آمنوا بها. وهي من جنس تلك التي تردّدت وشاعت في كتب التفسير والمناقب عن الأنبياء والصلحاء. وفي هذا السياق العقائدي الذي أحاط بظهور الزرادشتية ننبّه إلى أنّ لشعوب منطقة ميديا والهضبة الإيرانية تراثًا عقائديًا عريقًا، فقد كان القدماء يقدِّسون منذ بدء تاريخهم قوى الطبيعة والكواكب كالنار والماء والهواء والرياح والرعد والشمس والقمر ومدار هذه العناصر الكونية الشمس والقمر رمزَي النار التي قدَّسها الفرس المجوس، كما ارتبطت عبادتهم بالمكوّنات الثلاث الأخرى للطبيعة (الهواء والماء والتراب المحيل إلى مصدره الأرض والنار) وهذه العناصر الأربعة مقدَّسة في الديانة الفارسية، لذلك كان اعتقاد فلاسفة اليونان في القرن السادس ق. م أنها العناصر الأساسية في الكون[1].

وقد خلّف زرادشت تراثًا تمثَّل في كتاب مشهور اسمه «الأوستا» (Avesta)، وأعرَف هذه الأسماء هو «أوستا» وقد ورد هذا الاسم في المصادر العربية بشكل بستاق، أبستاق، أفستاق[2] وكتاب

---

(1) **ترانيم زرادشت**، (ترنيمة 7: 51)، ترجمة وتقديم فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993، ص 146. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 237. مارسيا إلياد، **المرجع السابق**، ج I، ص 388. محمد حرب فرزات، المرجع السابق، ص 92. محمد صالح الزبياري، ص 88. آليان. ج ويد جري، المرجع السابق، ج I، ص 139. نوري إسماعيل، المرجع السابق، ص 44 - 47.

(2) الطبري، **المصدر السابق**، ج I، ص 561. المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 218. **التنبيه والإشراف**، ص 96. علي أحمد بن أحمد مسكويه، **تجارب الأمم**، مطبعة شركة التمدّن الصناعية، القاهرة، مصر 1332هـ/ 1914م، ج I، ص 53. ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج I، ص 258 - 259. القرماني، **المصدر السابق**، ج III، ص 134.

=

الأبستاق كان كتابًا عظيمًا جدًّا، فحسب الروايات التاريخية أنه «كتب في جلد اثني عشر ألف بقرة حفرًا بالجلود ونقشًا بالذهب»[1]. وقد عمل زرادشت لكتابه تفسيرًا «عند عجزهم عن فهمه» وسمّوا التفسير «زندا» ثم عمل للتفسير تفسيرًا وسماه «البازند»[2]. وعندما قام الإسكندر الكبير بغزو الإمبراطورية الفارسية سنة 330 ق. م وقتل ملكها «داريوس» أحرق بعض أجزاء هذا الكتاب مع ما أحرق من تراث الفرس الديني والعلمي[3]. وتعود فترة كتابة هذا الكتاب إلى القرن الخامس قبل الميلاد لأنه ليس كل «الأبستاق» من كلام زرادشت، لكن بعض أصحاب الاختصاص في هذا الموضوع يتَّفقون على أنّ القسم الأقدم له فهو كلامه وترانيمه وتعليماته الحقيقية، وأنّ البعض منها من كلام بعض أصحابه ومريديه وأنّ الأجزاء الأخرى ليست له على وجه التحقيق[4] ولم تسلم «الأبستاق» من التدمير على يد قوات الزحف اليونانية وكل ما بقى من هذا الكتاب المقدَّس ترنيمات زرادشت أو الأناشيد[5] (Gathas) ونصوص الطقوس

= Hartman (Seven. S), «la disposition de l'avesta», Orientalia, vol. V, 1956, P 30.

(1) الطبري، المصدر السابق، ج I، ص 561. المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 218. **التنبيه والإشراف**، ص 96. القرماني، المصدر السابق، ج III، ص 134

(2) المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 218. ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج I، ص 259

(3) المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 218. **التنبيه والإشراف**، ص 96. ذبيح الله صفاء، **حماسه سرائي در إيران**، طهران 1324 ش، ص 29.

(4) عبد الله رازي، **أنين زرادشت**، طبعة القاهرة، 1306ش، ص 280. سربرسي سايكس، **تأريخ إيران**، ترجمه إلى الفارسية فخر داعي الكلاني، مطبعة رنكين، طهران، إيران، 1322 ش، ج I، ص 139..35–30 Hartman (Seven S.)، Op. Cit. P

(5) فيه مجموعة من الترانيم المنسوبة للنبي الزرادشت، راجع **ترانيم زرادشت**، ص27– =

الدينية الرئيسة «اليسنا»[1] ومعناها العبادة والتسبيح حيث كان يتجه بهما زرادشت إلى الله وملائكته والكائنات المقدسة[2] و«الونديداد» (Windidad) ومعناها القوانين المضادة للشيطان، وتتعلق فصولها بخلق الأرض والأقاليم والقوانين الدينية والاجتماعية وترنيمات أخرى هي (Yashts) وهي إحدى وعشرون ترنيمة تُتلى في مدح الملائكة المشرفين على أيام الشهر[3].

وقد تنوّعت الأعياد الزرادشتية بين أعياد دينية واحتفالات شهرية وأعياد موسمية زراعية تمّ ربطها بالأساطير الدينية المتعلقة بالخلق ونشوء الكون وسمِّيت بالكهما نبارات، كل منهلٍ يستمرّ خمسة أيام في طقوس ومراسيم خاصة، وقد دونت هذه الأعياد «الأفستا» باعتبارها المرجع الديني الرئيس للزرادشتية[4]. ومن أهمّ هذه الأعياد نذكر «النوروز» الذي بقي عيدًا حتى العصر الإسلامي، وقد احتفل قرامطة البحرين به باعتباره عيدًا فارسيًّا، ولا ننسى أن مؤسس الكيان القرمطي من جنّابة الفارسية أمّا تسمية «النوروز» فهي تعني اليوم الجديد[5]. ويوم النوروز عيد يوافق حسب التقويم

= 29. حسين الشيخ، **المرجع السابق**، ص 138.

(1) حسين الشيخ، **المرجع نفسه**، ص 35.

(2) جفري بارنرد، **المعتقدات الدينية**، هامش ص 118. محمد العريبي، **المرجع السابق**، ج II، ص 215. حسين الشيخ، **المرجع السابق**، ص 35-36.

(3) جفري بارنرد، **المرجع السابق**، هامش ص 118. محمد العريبي، **المرجع السابق**، ج II، ص 215. حسين الشيخ، المرجع السابق، ص 36.

(4) فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 154.

(5) البيروني، **الآثار الباقية**، ص 217. Boyce (Mary), A History of Zaroastrianism, Leiden, 1982, P33. عبد القادر حامد، المرجع نفسه، ص 97. شفيع الماحي أحمد، =

الفارسي القديم اليوم السادس من شهر فروردين الموافق لـ 27 آذار/ مارس من كل عام[1]. أمّا بالنسبة إلى الزيّ الرسمي، فللزرادشتية كغيرها من الأديان رموزها الدينية وخاصة تلك المتعلقة بالملبس وهي جزء من زيهم اليومي:

- **الرمز الأول**: الكوشتي «Kushti» وهو خيط مقدَّس به اثنان وسبعون خيطًا، ترمز إلى أسفار «اليسنا» «Yasna» وهي تُعقَد وتُربط مرات عديدة في اليوم تعبيرًا عن التصميم الديني والعزم الأخلاقي معًا[2].

- الرمز الثاني: يرتدون قميصًا «Sandre» ويسمّى بالفارسية سدرة، وهي تُلبَس منذ سن البلوغ بينما يرتدي الكهنة أردية بيضاء، ويضعون عمامة على الرأس، وقناعًا على الفم أثناء تأديتهم لبعض الطقوس ليتجنّبوا تلويث النار المقدّسة بأنفاسهم[3]. وفيما يتعلّق باللباس الأبيض نستطيع أن نذكّر بأنّ أعيان قرامطة البحرين ومشائخهم كانوا يلبسون لباسًا أبيض في أيام اجتماعاتهم «بالجرعاء»، وعُدَّ ذلك من رسومهم[4]. ولا يفوتنا تلك الاتّهامات العريضة التي

= **زرادشت والزرادشتية**، ص 75.

(1) شفيع الحامي أحمد، **زرادشت والزرادشتية**، ص 75.

(2) جفري بارنرد، **المعتقدات الدينية**، ص 122. أسعد السحمراني، **من قاموس الأديان** (الصابئة، الزرادشتية، اليزيدية)، دار النفائس، بيروت، لبنان، 1417هـ/ 1997م، ص 57.

(3) جفري بارنرد، **المعتقدات الدينية**، ص122. أسعد السحمراني، **من قاموس الأديان**، ص 57.

(4) ابن حوقل، **صورة الأرض**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1992م، ص 34.

توجُّهها لهم سلطة الخلائف، ومؤسسة الفقهاء المحازبة لها ومفادها إحياء مراسم المجوس وطقوسهم.

ويشير المسعودي (ت 346هـ) إلى التأويلات في كتاب زرادشت الأبستاق، الذي جعل له باطنًا بخلاف ظاهره، ويعدّ أوّل من وضع التأويل والباطن والعدول عن الظاهر في الشريعة[1]، وهذا ما ميّز الحركات الباطنية في الإسلام وخاصة تلك المجموعات المنبثقة عن الخط الشيعي الإسماعيلي ومنهم القرامطة، كما سوف يتبيّن معنا، وللزرادشتية صلة برمزية الرقم سبعة، فمن مبادئ دين المجوس «الزرادشتية» كتابتهم بسبعة خطوط[2] علمًا أنّ القرامطة يعدّون تيّارًا منحدرًا من السبعية وهو أحد الأسماء التي تطلق على الإسماعيلية والقرامطة[3]، وتشترك القرمطية مع الزرادشتية في عقيدة الخلاص باعتبارها عقيدة إنسانية.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أنّ عديد العناصر ذات الانتماء الزرادشتي قد تعاونت في عصر المدّ القرمطي مع آل الجنابي سواء في هجومهم على مكّة في موسم حج 317هـ كما ذكرت هذا سابقًا أو في تقديم خدمات استخباراتية لزعماء القرامطة كما فعل «اسنديارين أذرباد» مع أبي طاهر سليمان الجنابي وكانت نتيجة تعامله قتله سنة 325هـ من قبل الخليفة العباسي الراضي[4]. وممّا لا شك فيه أنّ عديد المجموعات المذهبية ذات التوّجه الباطني قد

---

(1) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 104.

(2) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 109.

(3) الغزالي، فضائح الباطنية، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1421هـ/ 200م، ص 21.

(4) المسعودي، التنبيه والإشراف، ص 107.

انفتحت على التراث الزرادشتي ونهلت منه عديد المعارف لتوظيفها في خدمة أهدافها الدعوية وليس لتقويض دعائم الإسلام كما تذهب إلى المؤسسة الدينية والخلفاء. علمًا أنّ التراث الزرادشتي بفكرة المخلّص والحساب والخير والشر وفكرة التوحيد دعّم دعوة الديانات السماوية في رسالتها. وقد مهّد الأساس العقائدي لإرث الشعوب الشرقية لظهور زرادشت في بحثه عن الحقيقة فقد اعتزل هذا النبي المجوسي[1] الحياة العادية وعاش في متاهات الجبال وبدأ في رحلة التفكير في أصل الوجود وما هي مصادر الخير والشر، وقد أمسك زرادشت سرَّ الحكمة التي يبحث عنها وبدأ يقارن بين الليل والنهار والخير والشر[2]، وأفضت به تأملاته إلى أنّ النور ممثِّل لروح الخير بينما الظلام ممثِّل لروح الشر، فكانت الثنائية هي الفكرة الأساسية في العقيدة الزرادشتية ومنها سمِّيت عقيدته ثنوية تفصل العالم إلى أطوار مضيئة وأخرى مظلمة (من أيها الربّ الحكيم خالق العقل... من الصانع الذي صنع الضوء والظلام. من صنع النوم واليقظة...)[3] والخير والشر ومن دار بفلك كل منهما في صراعٍ دائم

---

(1) جفري بارنرد، **المرجع السابق**، هامش ص 118. محمد العريبي، **المرجع السابق**، ج II، ص 215. حسين الشيخ، **المرجع السابق**، ص 36.

(2) ترانيم زرادشت، (ترنيمة 48: 1 - 2). الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 237 - 238. محمد صالح الزبياري، **المرجع السابق**، ص 84 - 85. حبيب سعيد، **المرجع السابق**، ص 151. إليان. ج ويديجري، **المرجع السابق**، ج II، ص 139. محمد العريبي، **المرجع السابق**، ج II، ص 211. أ. توكاريف سيرغي، **المرجع السابق**، ص 358.

(3) ترانيم زرادشت (ترنيمة 44: 4 - 5). صاعد الأندلسي، **المصدر السابق**، ص 64. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 237. القرماني، **المصدر السابق**، ج III، =

فهُما أصلان متضادّان[1]. لقد بشَّر زرادشت بالتوحيد، فالإله الواحد هو «أهورامزدا»[2] فهو إله سامٍ لا قياس لقوَّته وعظمته وقدرته وروحانيته، وتوجد معه قوى مجردة هي أشكال منه أو صادرة عنه، لكنها في منزلة أقل من منزلته، فهُم الواقفون أمام عرش «أهورامزدا» رغم أنه يرى أنّ للكون إلهين «أهريمان» إله الظلام والشر ويقابله «أهورامزدا» إله النور والخير، وقد قال الشهرستاني: «النور والظلمة أصلان متضادّان وكذلك يزدان (أهورامزدا) وأهريمان هما مبدأ موجودات العالم»[3] وقد خلق «أهورامزدا» ملائكة كبارًا شبيهين بالوزراء والاسم «افيراني» الذي أطلق عليهم يفيد الكائنات المقدسة الخالدة وعددهم ستة ويطلق عليهم «الملائكة واليازات» ولفظها القديم «إيزيديون/ يزيديون»[4]، وهي تجسيد للعناصر النقية أو لصفوية أخلاقية ومنها عدلت التسميات إلى هذه الكلمات

= ص 141. محمد صالح الزيباري، **المرجع السابق**، ص 84. محمد العريبي، **المرجع السابق**، ج II، ص 217 – 218.

(1) الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 237. جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 118 – 119.

(2) ترنيمة (33: 7) الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 233. مارسيا إلياد، **المرجع السابق**، ج I، ص 388. محمد حرب فرزات، **المرجع السابق**، ص 93. جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 119. سيرغي(أ. توكاريف)، المرجع السابق، ص 358.

(3) أبي القاسم الحسين بن محمد بن محمد الفضل الراغب الأصفهاني، **الاعتقادات**، تحقيق شمران العجمي، مؤسسة الإشراف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1988، ص 145. الشهرستاني، **الملل والنحل**، جI، ص 237.

(4) جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص119. يبر ممو، «ضوء على فلسفة الديانة اليزيدية وأصلها»، مجلة لالش، العدد (2 – 3) 1994، ص 156. أ. توكارف سيرغي، **المرجع السابق**، ص 258.

«اليازات/ إيزيديون/ يزيديون» التي تطلق على الملائكة التي تتوسط بين الله والبشر.

وفي المجمل تتسّم تعاليم زرادشت بسموّ الأخلاق وحياة الآخرة وبالخلاص البشري، وقد هاجر عدد من الزرادشتيين من إيران نحو الشرق واستقروا في الهند وخاصة في مدينة «بومباي» وما حولها في القرنين السابع والثامن للميلاد وأطلقوا على أنفسهم اسم (Pesrsis/ Parssia) أي الفرس القدامى[1].

وبقي قسم قليل منهم في مدينة «يزد» معقلهم التاريخي وفي مناطق أخرى من غرب إيران. ومن المفيد أنّ الديانة الزرادشتية بقيت متجذِّرة في إيران وميدية إلى الفتح الإسلامي خلال القرن السابع الميلادي[2] وحتى إبان مرحلة لاحقة من الفتح، خصوصًا أنّ المسلمين عاملوا المجوس الزرادشتيين كأهل كتاب، فالأغلبية العظمى من سكان فارس منهم وهي بلادهم التي بها بيوت نيرانهم ودار ملكهم وأديانهم وكتبهم[3]. إنّ هذه الإطلالة على الزرادشتية

---

(1) مكي البحراني، **المرجع السابق**، ص 39. سعيد حبيب، **المرجع السابق**، ص 157. محمد صالح الزبياري، **المرجع السابق**، ص 92. جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 132 - 133. محمد الزحيلي وآخرون، **المرجع السابق**، ص 161. أ. توكاريف سيرغي، **المرجع السابق**، ص 365.

(2) البلاذري، **المصدر السابق**، القسم الثاني، ص 371. الطبري، **المصدر السابق**، ج IV، ص 94 - 144. صاعد الأندلسي، **المصدر السابق**، ص 65. ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج II، ص 388. نجدة خماش، **الإدارة في العصر الأموي**، دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، سورية، 1978، ص 66 - 67.

(3) أبي إسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الإصطخري، **مسالك الممالك**، بريل، 1927، ص 139.

سوف تساعدنا بالتأكيد في فكّ عديد «الطلاسم». وبالتالي فإن حسن معرفتنا بالزرادشتية هو عنصر مساعد لفهم خلفيات ومرجعيات تلك المجموعات المذهبية وفي فهم بعض خلفيات فلاسفة ومتكلمي المذاهب الإسلامية وخاصة تلك المحسوبة على الباطنية والغالية...

وقبل طيّ صفحة الزرادشتية، لا بدّ من الإشارة إلى أنّ بلاد البحرين التي خضعت للحكم القرمطي كانت امتدادًا مجاليًّا للإمبراطورية الساسانية قبل الإسلام. ومن ثمة فإنّ انتشار العقائد الفارسية ذات الصلة بالزرادشتية والمجوسية كان وافدًا ولم يكن محليًّا وإن وجدت مجموعات بين القبائل العربية اعتنقت المجوسية. ومنهم زرارة بن عدس التميمي وابنه حاجب بن زرارة، ومنهم أيضًا قوم الأقرع بن حابس وأبو الأسد جدّ وكيع بن حسان[1]، وقد انتقلت عبادة النار من بلاد فارس إلى حلفائهم المناذرة في الحيرة[2] ولمّا كانت مملكة الحيرة العربية على اتِّصال دائم بباقي أنحاء جزيرة العرب فقد عرفت عقائد الزرادشتيين انتشارًا في جهات متفرِّقة من بلاد العرب ولكن بشكلٍ محدود، فضلًا عن الجاليات الفارسية المجوسية التي أقامت في أقاليم من بلاد العرب كاليمن، وبلاد البحرين كما تقدّم. وفي الحالة اليمنية فإن طائفة من المجوس في هذا البلد اشتركوا إلى جانب أهلها في طرد الأحباش منها، كما كان

---

(1) ابن قتيبة، **المعارف**، ص 266. محمد نعمان الجارم، **أديان العرب في الجاهلية**، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1426هـ/ 2006م، ص246. عبد الرحمٰن عبد الكريم النجم، **البحرين في صدر الإسلام**، ص 49. محمود عرفة محمود، **العرب قبل الإسلام**، ص 248.

(2) المسعودي، **مروج الذهب**، ج 1، ص 261 - 262.

في حضرموت جماعات دينية فارسية، وعرفت بلاد العرب بيوت النار في مناطق متفرِّقة كالعراق[1] والبحرين[2]، وقد بقي مجوس البحرين بعد الإسلام يؤدّون الجزية، ثم انقرضت المجوسية ولم نعُدْ نسمع عن بيوت النار شيئًا. وتعود قلّة انتشار المجوسية بين العرب إلى أنها ديانة فارسية «قومية» غير تبشيرية[3]، هذا في ما يتعلق بصلة الزرادشتية/ المجوسية ببلاد البحرين والقبائل العربية.

2 - المانوية: بين التجديد الدبني والانفتاح على أديان الجوار

هي إحدى الديانات التي انتشرت في عهد ثاني الأباطرة الساسانيين، سابور الأول، وقبل الخوض في جوانب من العقيدة المانوية ونشأتها إضافة إلى معرفة ملامح شخصية صاحبها «ماني» تستوقفنا محطة مهمة جدًّا في حياة هذا الشخص، تتعلق بفترة مهمة من شباب «ماني» في بلاد ما بين النهرين، كما سوف يمرّ معنا في ترجمته، لكن المهم هو ذلك الإرث الثقافي والعقائدي المهم والمميّز في بلاد ما بين النهرين التي كانت في ذلك الوقت وبعده بوتقة ينصهر فيها كل ذلك الإرث الثريّ، وهذا ما جعل دعوة ماني الدينية في مراحلها المختلفة تتغذّى بالثقافة الدينية لكل تلك المجموعات المختلفة المتواجدة في المجال الرافدي، فالذي جاء به «ماني» (216 - 275م) ليس بعابر دين أو بسيط مذهب، بل هو متجذِّر في التاريخ وهو من أشد الديانات تأثيرًا في العقلية البشرية

(1) المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 261 - 262

(2) الإمام أبي الحسن أحمد بن يحي بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 2000م، ص 54 - 55.

(3) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج IV، ص 287.

لأنه يمثل «العصارة» التي ذابت في مذاهب وأديان[1]. ففي العصر الذي كانت فيه المسيحية/ «النصرانية» تُحاك من مذهبٍ إصلاحي في اليهودية إلى دين مستقلّ عماده «المخلص» وعمدته «عقيدة الخلاص»، هذه العقيدة التي وجدت النفس البشرية فيها خلاصًا وتحرُّرًا من قيد الموجة التشاؤمية المكتنفة للناحية العاطفية لتلك العهود، امتدّ الفكر الديني المانوي يؤكِّد بما جاء به من تعاليم وآراء، طابع هذا العصر الذي ضاقت منه الآفاق فعمّ فيه مطلب الخلاص وإذا طوينا صفحات التاريخ ووقفنا موقف المتتبع الدارس تبيّن لنا تعالي مطالب الخلاص إبان فترة الدعوة الإسماعيلية المبكرة وأوج المدّ الدعوي لكل المجموعات الشيعية في الكوفة وسوّادها خاصة أنه في ستينيات القرن الثالث الهجري بدأت غيبة الإمام الثاني عشر ونشط الدُّعاة في تلك المنطقة والأمصار للتبشير بقرب الظهور والخلاص.

ونجح دعاة الفرع الإسماعيلي من الشيعة في استقطاب «المؤمنين الجدد»، بل حتى في جلب الأتباع من الإمامية الإثني عشرية بعد غيبة الإمام الثاني عشر والتي اعتبروها قد طالت أكثر ممّا كانوا يتوقّعون فتم استقطابهم من قبل الإسماعيلية[2]، لكن أردْتُ الإشارة إلى ذلك الحراك المهدوي وشيوع هذا الفكر الإنقاذي الذي أوجد

(1) أبكار السقاف، **الدين في الهند والصين وإيران**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط I، 2004م، ص 202.

(2) القاضي النعمان، **رسالة افتتاح الدعوة**، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1970م، ص 33. سيف الدين القصير، **ابن حوشب: والحركة الفاطمية في اليمن**، دار الينابيع، دمشق، 1994م، ص 35 - 36.

في أنفس أولئك «التوّاقين» للخلاص تحرّرًا من الكوابح النفسانية وتحطيمًا لتلك القيود المعنوية بنظرة أكثرَ تفاؤلًا في زمن عمّ فيه اليأس والتشاؤم حتّى بين أفراد تلك الجماعات التي آمنت بالخلاص كعقيدة، وبهذا نخلَصُ إلى المقارنة بين العصر المانوي وبدايات التجهيز للانطلاقة الفكرية والإجهار بالدعوة والدّين الجديد، وبين نموّ المدّ الإسماعيلي وانبثاق الجماعة القرمطية وتميزّها بمشروعها المهدوي الإنقاذي. فهناك وجه للتقارب بين شخصيَّتي حمدان قرمط الأهوازي المنشَقّ عن دار الإمامة الإسماعيلية بسلميَّة و«ماني» المجدّد في الزرادشتية والمتمرّد على النواميس التي أحدثها الكهنة ورجال الدين الزرادشتيين، فكان إعلانه أنه جاء لإتمام زرادشت وبوذا والمسيح فهؤلاء جميعًا شذرات ناقصة من الحقيقة، لكن حتى هذه الشذرات قد أفسدها أتباعهم. ولقد وحَّد ماني آلهته بوصفه «رسول النور» مع آلهة المستمعين إليه، فإذا ما وجَّه خطابه إلى المسيحين فهو الإنسان الأول «أهورا مزدا». أمّا إله العهد القديم فقد كان ماني يبغضه[1].

كانت أرض الرافدين إذًا المهد الأول للنشأة المانوية كما كانت في مرحلة لاحقة من التاريخ الإسلامي الوسيط الأرض المهد لنشأة القرمطية. وقبل مزيد الإبحار في نقاط الالتقاء والتشابه بين المانوية والقرمطية باعتبارهما حركات معارضة ضمن الدعوة والحركة الرئيسة لهما لا بدّ أن نحدِّد السياق الحضاري الذي اكتنف ظهور ماني في البداية، فقد كانت بلاد الرافدين والهضبة الإيرانية في بدايات القرن الثالث الميلادي مؤلَّفة من مناطق متصارعة سياسيًّا،

(1) جفري برنارد، **المعتقدات الدينية**، ص 129.

وتقع كل واحدة منها تحت مؤثرات متضاربة وعقائد متنافسة وكانت مركزًا للصِّدام الدولي[1] بين كلّ من الإمبراطوريتين الرومانية والفارسية، وحقلَ صراع بين الثقافتين الإيرانية الشرقية واليونانية الغربية ومجموعة من العقائد المختلفة لعديد الطوائف؛ والديانتان هما المسيحية التي سوف تكون الديانة الرسمية للإمبراطورية الرومانية والزرداشتية التي شاءت الأقدار والظروف أن تكون منافسة للمسيحية وهي الأكثر انتشارًا في فارس. وفي ظلِّ هذه الظروف والتغيرات الدولية اعتبَر كل طرف أنّ انتشار عقائد الطرف الآخر في منطقة نفوذه خطر يهدِّد سيطرته السياسية[2]. ولد «ماني» أو «ماينخوس» في 14 نيسان/ أبريل 216م في جنوب بابل لعائلة من أصل إيراني[3] وقضى طفولته وشبابه في هذه البلاد التي كانت في ذلك الوقت بوتقة تنصهر فيها عديد المذاهب والأديان. ومعنى اسم ماني بالفارسية «الفريد النادر»[4]، وكعادة العظماء والأنبياء الذين شاءت لهم الظروف والأقدار أن يلعبوا على مسرح الحياة دورًا غير عادي تقترن ولادتهم دومًا بمعجزات تتدخّل قوى غيبية غير عادية في هذا الأمر، فنجد أنّ الأسطورة المانوية قد زخرفت هذا الحدث

---

(1) المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 235 - 236. نغرين جيو وايد، **ماني والمانوية**، ص 11.

(2) أحمد عثمان، «ماني التوأم البابلي»: نشر دعوته من الحيرة إلى بلاد المغرب، جريدة **الحياة العدد** 1278، بتاريخ 6 آذار/ مارس 1998، ص 21.

(3) الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص 47. ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 457. البيروني، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، ص 208. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 40 - 41. محمد مظهر، **المرجع السابق**، ص 129.

(4) **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ص 129.

بكل أنواع البشائر والمعجزات الرائعة ممّا يحيل في الأذهان إلى قصص الولادات الخارقة، فمن المسلَّم به أن تكون مريم «أم ماني» قد علمت عن طريق الإلهام ما قدِّر لابنها من مواهب عظيمة مقبلة[1] والهاتف الذي هتَفَ لوالد زرادشت وزكريا يبشره بيحيى (يوحنا المعمدان عند النصارى) وللسيدة مريم العذراء يبشرها بعيسى[2] هو نفسه الذي أتى لفاتق والد ماني في المعبد[3]. ولقد أخرج النسَّابة العرب نسبًا لماني بن فاتق بن بابك ويُعرف كذلك باسم أستاذه قادرون أو القادرون[4]، ففي عهد الملك سابور بن أردشير (241-272م)[5]. برز ماني بوصفه مصلحًا دينيًّا حاول أن يوفِّق بين عناصر متعدِّدة لإنشاء دين جديد حيث كان على اطِّلاع على الديانات المعاصرة في المنطقة (الزرادشتية، البوذية، اليهودية والمسيحية)[6] حتى أن ديانته كانت مزيجًا من هذه الديانات بالرغم من استنادها

---

(1) **القرآن الكريم**، سورة مريم (19: 7، 19).

(2) ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 457. سيغموند فرويد، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1986، ص 12.

(3) ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 457. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 40.

(4) المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 237. **التنبيه والإشراف**، ص 207.

(5) الفردوسي (أبو القاسم منصور بن مولانا فخر الدين أحمد بن مولانا فرّخ الفردوسي، ت 411هـ)، **الشاهنامة**، ترجمها نثرًا الفتح بن علي البنداري، قارنها بالأصل الفارسي وأكمل ترجمتها وقدَّمها عبد الوهاب عزّام، دار سعاد الصباح، الكويت، 1413هـ/1993م، ج I، ص 71. المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 236. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج I، ص 244. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 13.

(6) الدينوري، **الأخبار الطوال** ص 47. ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 458. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 41-44.

في مبادئها إلى ما جاء به زرادشت[1]. فقد قبل من الزرادشتية حلَّها لمسألة الخير والشر واقتفى أثر الحكيم بوذا في الزهد وادَّعى أنه هو المخلِّص المنتظر أو «الفارقليط» الذي بشَّر به السيد المسيح[2]. ثم لقي ماني صدًّا ونفورًا من قبل كبار الكهنة الزرادشتيين حيث عملوا على طرده من البلاد فمضى إلى منفاه في شرق آسيا وبدأ عمليات التبشير بمذهبه في شمال الهند وهضبة التيبت (Tebet) وتركستان وخراسان[3]. ووصلت تعاليمه إلى مصر والمغرب الروماني[4]، ففي مصر وُجِدَت برديات باللغة القبطية تحمل تعاليم من العقيدة المانوية[5] وفي المغرب اعتنقها القديس أوغسطين (354 - 430م)

---

(1) الدينوري، **الأخبار الطوال** ص 47. ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 458. البيروني، **المصدر السابق**، ص 207. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 44. فوزي محمد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، ص 270 - 272. محمد الزحيلي وآخرون، المرجع السابق، ص 223. محمد حرب فرزات، **مدخل إلى تاريخ فارس وحضارتها القديمة قبل الإسلام**، مطبعة جامعة دمشق، 1409هـ/ 1989م. ص 154.

(2) الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص47. ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 458. البيروني، **المصدر السابق**، ص 207. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 44. فوزي محمد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**، ص 270 - 272. محمد الزحيلي وآخرون، **المرجع السابق**، ص 223. محمد حرب فرزات، **مدخل إلى تاريخ فارس**، ص 154.

(3) الفردوسي، **المصدر السابق**، ص 71. البيروني، ص 207. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 50 - 53. محمد حرب فرزات، **مدخل إلى تاريخ فارس**، ص 155. أحمد عثمان، **المرجع السابق**، ص 21.

(4) جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 53. محمد حرب فرزات، **المرجع السابق**، ص 155. أحمد عثمان، **المرجع السابق**، ص 21

(5) جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 58. أحمد عثمان، **المرجع السابق**، ص 21

ثم تخلّى عنها إلى المسيحية[1]. وقد نادى ماني في تعاليمه بأفكار ألهبَت حماس الطبقات المسحوقة في المجتمع الإيراني ونشرها ضمن رسائل تناول فيها الفكر والفلسفة وقد اعتبر ماني المادّة رأسًا للشر[2]، وقد فرض ماني على أصحابه جملة من الفرائض كالزكاة والصلوات الأربع في اليوم والليلة والدعاء إلى الحق وترك الكذب والقتل والسرقة والزنا والبخل والسحر وعبادة الأوثان[3]، وعمل خصومه الألدّاء على اتّهامه بالإباحية حيث ألصقوا به تهمة «اللواط»، إذ قالوا على لسانه: «أنه إذا اهتاجت شهوة الإنسان فعليه أن يختص بخادم أمرد أجرد»[4] وقد شكك البيروني في صحة هذه الادِّعاءات حيث وقف على كتب المانوية ولم يجد ذِكرًا لذلك، خاصّة أنّ سيرة ماني وتزهُّده تدحض كل الإشاعات التي يضعها السوقة لمحاربة الأخيار وتدعو المانوية إلى التزهّد ونبذ الترف، وترى أنّ الجسم البشري شيء فيزيائيّ ليس في حدِّ ذاته شرًّا كما أنه ليس بالضرورة مصدرًا للشر، وقد أخبر ماني عن تكوُّن العالم وهيئته ودعا إلى ملك عوالم النور والإنسان قديم وروح الحياة قديمة أيضًا وقال بقدم النور

(1) جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 53. محمد حرب فرزات، **مدخل إلى تاريخ فارس**، ص 155. أحمد عثمان، المرجع السابق، ص 21

(2) ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 457. عبد القاهر البغدادي، **المصدر السابق**، ص 271. البيروني، **المصدر السابق**، ص 207. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 248.

(3) الفردوسي، **المصدر السابق**، ص 70. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 207 - 208. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 245 - 246. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 47 - 52.

(4) البيروني، **المصدر السابق**، ص 208. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 42.

والظلمة وأزليَّتهما، وحرَّم ذبح الحيوانات وإيلامها[1] وإيذاء النار والماء والنبات، وحرص ماني على قمع شهوات الجسد والزهد في هذه الدنيا أقصى ما يمكن بدوام الصوم والتصدُّق بما أمكَن وتحريم اقتناء شيء عدا قوت اليوم الواحد ولباس سنة، ويرى أنَّ عمل الإنسان هو الدعوة والتبشير والإرشاد لذلك[2]، وقد اتَّخذ جميع وسائل التبليغ فكان الرسم من جملة وسائل الدعوة وقد اشتهر عند الإخباريين بماني النقّاش[3] وصوره بقيت حتى العهد العباسي[4].

واعتُبِر عمل ماني بدعة في تلك الحقبة التاريخية وهرطقة دينية ضدّ ما كان سائدًا ومألوفًا خاصة إذا ما خالف جوهر عقائد «الآخر» الذي يملك جميع أسباب القوة من سلطان ومال وعساكر. انتشرت العقيدة المانوية انتشارًا واسعًا في آسيا الغربية (الشرق

---

(1) المعري وتحريمه لأكل لحم الحيوان: راجع **رسالة الغفران** للمعرّي وكذلك **اللزوميات**.

(2) الدينوري، **المصدر السابق**، ص 47. البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 271. البيروني، **المصدر السابق**، ص 207 - 208. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 244 - 249. ابن الجوزي، **تبليس إبليس**، ص 51 - 52. جفري برنارد، **المرجع السابق**، ص 129 - 130. فوزي محمد حميد، **المرجع السابق**، ص 273 - 276.

(3) الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص 47. ابن النديم، **الفهرست**، ص 458. الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تحقيق وتقديم: عبد اللطيف محمد العيد، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص 46. الفردوسي، **الشاهنامة**، ص 70. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 208. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 180 - 181. مظهر محمد، **المرجع السابق**، ص 130.

(4) الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص 46. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 208. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 128 - 129.

الأدنى القديم) والهند والصين وبعض أجزاء الإمبراطورية الرومانية الغربية، بل استطاع ماني أن يَطوْل القصور الملكية ويؤثّر على الملك بهرام I (273 - 276م) وإقناعه باعتناق مذهبه الجديد[1]، والظاهر أنّ الملك تظاهر باعتناقه للمانوية نتيجة الضغط الكبير لكهنة معابد النار الزرادشتية الذين تضايقوا من هذه الدعوة[2]، وبعد مناظرة بين ماني وكبار كهنة الزرادشتية وبدعم من سلطة الإمبراطور نظَّم هذا الأخير محاكمة صورية أرادها الإمبراطور من أجل الحفاظ على دسته وحرمته أمام شعبه لذلك لم يُقدِم على عقوبته إلّا بعد محاججته بالبراهين المنطقية التي خطَّط لها الإمبراطور وفي الحقيقة خشي بهرام I من ماني ومن المبادئ التي رفعها ونادى بها، بل إن عديد النصوص القبطية للمانوية تؤكِّد لنا كيف تمَّت مؤامرة اعتقال ماني حيث تحالَف رجال الدين بقيادة كارتير «Kartir» والإمبراطور بهرام I الذي أحسن التدبير والتخطيط حتى لا يُتَّهم بقتل مُصلحٍ ديني، وإنّما تمّت مناظرته وثبت فساد دعوته وبطلانها وأنه داعيةٌ للشيطان[3]. وهكذا وُجِدت المبررات لقتل ماني ومحاربة دعوته

---

(1) الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص 47. المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 237. الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص 45. الفردوسي، **الشاهنامة**، ص 70. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 57.

(2) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 398. الخوارزمي، **المصدر السابق**، ص 45. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 208. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 58 - 61. محمد حرب فرزات، **مدخل إلى تاريخ فارس**، ص 155. فوزي محمد حميد، **المرجع السابق**، ص 281.

(3) الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص 47. الطبري، **المصدر السابق**، ج I، ص 398. المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 237. الخوارزمي، **المصدر السابق**، ص 45. =

بعد استفحال انتشارها خاصة وأنها تضاربت مع مصالح رجال الدين وبالتالي معارضة السلطة لها بقوة الحديد وعلى الأرجح تمّ إعدامه بعد المناظرة مباشرة بين سنوات 273 و276م فسُلِخ جلده حيًّا وصُلب على بوابة مدينة جنديسابور، وسمِّي باب المدينة باسمه[1].

وكتب ماني باللغة السريانية (الآرامية) معظم كتبه لأنها لغة الثقافة والفكر في مناطق الهضبة الإيرانية وبلاد ما بين النهرين، ما عدا كتابًا واحدًا كتبه باللغة الفارسية وهو المجلد المسمّى «التابرقان» الذي أوقفه على الملك شابور بن أردشير حيث عرض فيه عقيدته وذكر فيه نزول الأنبياء والرسل والوحي النازل من السماء، كما تكلَّم فيه عن الإيمان بالآخرة وله كتاب «الإنجيل الحي» و«الإنجيل العظيم» الذي أعدَّه ليكون نظيرًا وبديلًا لإنجيل عيسى ويلقي به كل الأناجيل المسيحية، وكتابه «كنز الأحياء» وفيه سبعة أسفار، وكتاب «سفر الأسرار» وفيه ثمانية عشر بابًا وكتاب «سفر الجبابرة» و«سفر الأحياء» وغيرها[2]، وله عشرات الرسائل باللغة القبطية تناولت الكثير من المواضيع[3]. وكما وضَّحنا سابقًا فقد أشعَّت العقيدة المانوية وكانت لها في هذه المنطقة من بلاد

= مظهر محمد، **المرجع السابق**، ص 129. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 58.

(1) الدينوري، **المصدر السابق**، ص 47. المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 237. الخوارزمي، **المصدر السابق**، ص 56. الفردوسي، **المصدر السابق**، ص 71. مظهر محمد، **المرجع السابق**، ص 129. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 61 - 62.

(2) ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 470 - 471. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 208. القرماني، **أخبار الدول**، ج I، ص 134. جيو وايد، **المرجع السابق**، ص 142 - 148. فوزي محمد حميد، **المرجع السابق**، ص 276.

(3) عثمان(أحمد)، **المرجع السابق**، ص 21.

فارس والعراق امتدادات في اللاحق من الفترات التاريخية، لذلك تذهب أعمال أصحاب الملل والنحل إلى الإقرار بتأثُّر المجموعات الباطنية بفكره وأرجعوا القرامطة إلى مجموعة التيارات الفارسية[1].

ومن جملة التأثيرات المانوية على المجموعات الباطنية وجماعات الإسماعيلية المبكرة على وجه التخصيص وبالتحديد القرامطة، موضوع دراستنا، أننّا نجد النظام الهرمي نفسه للأتباع والمريدين الذين تمَّ تقسيمهم حسب أدوارهم التعبُّدية وبطريقة قريبة من ذلك التنظيم المانوي، الذي كان في أساسه مستمدًّا من تفكير ماني إلى ما وراء الطبيعة عند دعاة الإسماعيلية المبكرة في دراستهم لعلوم ما وراء الطبيعة أمثال «النخشبي» القريب في منهجه الفكري من القرامطة وغيرهم كثر من المدرسة الدعوية الإسماعيلية عامة، إذ نزعوا إلى معرفة جوهر النفس فبحثوا عن مبدئها قبل تعلُّقها بالجسد، وعن معادها بعد فراق الجسد، وعن كيفية ثواب المحسنين في عالم الأرواح، وعن جزاء المسيئين في دار الآخرة. وبحثوا أيضًا في مراتب الموجودات وقابلوها فلسفيًّا، كما مرّ معنا عند المانوية، مع مراتب دعوية ودينية فخرجوا منها بقاعدة ثابتة على الشكل الآتي:

---

(1) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، ص 281 - 282. الغزالي، **فضائح الباطنية**، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، لبنان، 1421هـ/ 2000م، ص 21 - 25. ابن الجوزي، **القرامطة**، تحقيق محمد الصبّاغ، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، 1968م، ص 29 - 35. ابن الجوزي، **المنتظم في تواريخ الملوك والأمم**، تحقيق الدكتور سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م، ج VII، ص 231- 237. محمد بن الحسن الديلمي (ت 707هـ/ 1307م)، **بيان مذهب الباطنية وبطلانه**، عنى بتصحيحه شروطمان، نشر جمعية المستشرقين الألمانية، مطبعة الدولة، استانبول، 1938م، ص 2 - 9.

1 - العقل الأول = الناطق = رتبة التنزيل.
2 - العقل الثاني = الأساس = رتبة التأويل.
3 - العقل الثالث = الإمام = رتبة الآمر.
4 - العقل الرابع = الباب = رتبة فصل الخطاب.
5 - العقل الخامس = الحجة = رتبة الحكم في ما كان حقًّا أو باطلًا.
6 - العقل السادس = داعي البلاغ = رتبة الاحتجاج وتعريف المعاد.
7 - العقل السابع = الداعي المطلق = تعريف الحدود العلوية والعبادة الباطنية.
8 - العقل الثامن = الداعي المحدود = تعريف الحدود السفلية والعبادة الظاهرة.
9 - العقل التاسع = المأذون المطلق = رتبة أخذ العهد والميثاق.
10 - العقل العاشر = المأذون المحدود = المكاسر أو المكالب ليجذب الأنفس المستجيبة[1].

هذا وإنَّ الجهاز التنظيمي للحركة الباطنية متأثِّر بالتنظيم اللاهوتي المانوي من تلك المجموعات من الدعاة التي تقدَّم ذكرها والمتفاوتة الرُّتب من حيث المهمّة الحركية والمستوى الفكري والعرفاني في وقت واحد. والتدرّج في الدعوة هو تدرُّج

(1) مصطفى غالب، تاريخ الدعوة الإسماعيلية، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط II، 1965م، ص 16 - 17.

في المسؤولية العملية بالتوازي مع التدرُّج في المستوى المعرفي[1].

وإذا عدنا لمعرفة التنظيم اللاهوتي عند المانوية لمزيد الإبحار فيه تبيَّنا أنّ عدة عوامل ساعدت ماني في اقتباس تنظيماته وتدرُّجاتها من الهند حيث نقل تلك التنظيمات عن رهبان البوذية[2]، وهذا ليس بغريب عن ماني الذي نجح في سنٍّ مبكرة في استيعاب ثقافة عصره وخاطَبَ جمهوره ومعارضيه بأدوات ذلك الزمن مطوِّرًا نظامًا دينيًّا قادرًا على مقارعة الأنظمة الدينية والفلسفية المتنافسة على ساحات الشرق الأدنى القديم[3]. وكان مشروعه الكبير يقوم على صياغة ديانة شمولية تحتوي على كلّ الأفكار الدينية وتتجاوزها في تركيبٍ جديد قادر على اكتساب الجميع واستيعابهم في عقيدة موحَّدة، لذلك ليس من المستبعَد أن يكون ماني قد قلَّد الديانة البوذية عن قصدٍ في مظهرها التنظيمي، وقد يكون من الأفضل أيضًا أن نتحدَّث عن تنظيم مزدوج بدلًا من أن نتكلم عن ديانة مزدوجة، لأنّ الديانة تبقى كما هي على الرغم من أنّ أتباعها مقسَّمون إلى مجموعات وخاضعون بالنتيجة لأنظمة منفصلة تمامًا. فكما قسَّم بوذا أتباعه إلى «رهبان» و«علمانيين» كذلك وزّع ماني أتباعه إلى «مجتبين» و«سماعين»، ولعلَّ من الأفضل القول أنه وزّع أتباعه إلى«صديقين» و«سماعين» والطبقة الأخيرة هم الطبقة الدنيا ويقومون بجمع

(1) سامي العياش، **الإسماعيليون في المرحلة القرمطية**، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص 195.

(2) جيو وايد نغرين، **المرجع السابق**، ص 123.

(3) فراس السواح، **دين الإنسان**، منشورات دار علاء الدين، دمشق، ط III، 1998م، ص 103.

الطعام والضرورات التي تحتاجها طبقة «الصديقين»[1] وهم الصفوة (الطبقة العليا الذين يمارسون ويطبِّقون تعاليم دينية عليا)، وقد تمَّ استخدام كلّ من التسميتين السابقتين في اللغتين التي اعتمدها ماني ففي السريانية نجد عبارتي «صديقين» و«شاموئين» و«آردوان» و«نياشاغان» في الفارسية المتوسطة[2].

وقد تقيَّدت، كما أسلفنا القول، كلُّ طائفة من المؤمنين المانويين بطرق حياتية مختلفة تمامًا، كما كانت المتطلبات التي أوْكِلت إلى كلٍّ منها مختلفة أيضًا كما هو الحال عند مجموعات الدعاة في الإسماعيلية المبكرة. وقبل التطرّق إلى بقية الهرم التراتبي لمؤمني المانوية، لا بّد من التطرُّق إلى تلك التعاليم الأخلاقية المفروضة على المستجيبين لدعوة ماني وتتمثل في التواقيع أو الوصايا الثلاث:

أ - نظافة الفكرة والكلمة والامتناع عن التفوُّه بأيّ شيء فيه تجديف بالله.

ب - تحريم أيّ عمل يضرُّ بحياة النباتات أو الحيوانات، فدعا إلى تحريم قطع أيّ نبات أو قتل أيّ حيوان، ومَن تجاوز هذه المحرمّات ينال عقابًا يتناسب مع عمله الإجرامي. فالإنسان الذي يحصد القمح سيولد من جديد على شكل سنبلة قمح والذي يقتل فأرًا سيكون في الآخرة فأرًا وهكذا.

ج - تجنُّب العلاقات الجنسية والتخلّي عن الزواج، حيث

---

(1) جفري برنارد، **المعتقدات الدينية**، ص 130.

(2) جيو وايد نغرين، **المرجع السابق**، ص 123.

فرض على المانويين الامتناع التام عن المعاشرة الجنسية بما في ذلك التخلّي عن الزواج، فقد عُدَّت الإثارة الجنسية شيئًا شريرًا لأنها شهوة جسدية، وعُدَّ الإنجاب أسوأ بكثير لأنه آخر إعادة تجميع ذرّات النور[1].

وبالعودة إلى التنظيم اللاهوتي عند المانوية نتبين أنه جرى تقسيم المجتبين إلى خمس طبقات:

1 - الطبقة الأولى: «مهيشتكان» وهم طبقة المعلمين أصحاب الحلم، وتتألف من اثنا عشر فردًا على غرار حواريّي السيد المسيح.

2 - الطبقة الثانية: «سيسكان» أبناء العلم: وتتألف من اثني وسبعين من المشمسين على غرار السيد المسيح.

3 - الطبقة الثالثة: «موهيشتكان» أبناء العقل: وتتكوّن من 360 من القسيسين على عدد أيام السنة الزرادشتية.

4 - الطبقة الرابعة: «ويزيدكان» الصديقين أبناء الغيب: وعددهم لم يكن محددًا، وحرَّم ماني على أبناء هذه الطبقة القيام بالأعمال واحتراف المهن التي تُغضب العناصر الإلهية والسعي وراء الثراء والبذخ، وحرّم عليهم الزواج، وأكل لحم الحيوان، وطبخ الخضر، لأنّ فيها ذرات نورانية، ومنَعَ عليهم شرب الخمر، وألّا يملكوا سوى غذاء يوم واحد وكساء سنة واحدة، وعليهم أن يطوفوا العالم ليبشّروا بالدين وينصحوا الناس بالاستقامة وكانوا يعيدون يوم الاثنين.

---

(1) جيو وايد نغرين، **المرجع السابق**، ص 124 - 125. فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 176 - 177. أبكار السقاف، **الدين في الهند والصين وإيران**، ص 203.

5 - الطبقة الخامسة: «نيوشكان» السمّاعين أبناء الفطنة: وهم سواد الناس والمؤمنون الذين لا قوّة لهم على تحمُّل النظام الدقيق الذي يتبعه الصدّيقون وعليهم أن يعتنوا بأعمالهم ويمارسوا مهنهم ولهم أن يأكلوا لحم الحيوان على أن يذبحوه بأيديهم، ولهم أن يتزوّجوا، ولكن عليهم أن يسيروا سيرًا مستقيمًا، وأن يجتهدوا في ألّا يتعلّقوا بأمور الدنيا وعليهم أن يوفروا الغذاء، «للصدّيقين» بتقديم الهبات لهم وأن يطبخوا الخضر التي يتغذّى منها هؤلاء وأن يقدِّموها لهم راكعين، لأنهم يكفِّرون عنهم بصلواتهم ما ارتكبوه من وزرٍ في طبخ النباتات، وعليهم أيضًا أداء العشر من أموالهم والمحافظة على الصيام والصلاة، بصوم سبعة أيام من كلِّ شهر وأداء أربع صلوات في اليوم وأن يسجدوا اثنتي عشرة في كل صلاة على أن يتطهَّروا قبل الصلاة بالمياه الجارية وفي حالة الضرورة بالرمل أو بما يُماثله وهم يعيدون يوم الأحد[1].

ونمضي مع تراتبية ماني وتنظيماته اللاهوتية فنجد في هيكلة التنظيم الإسماعيلي المبكر تنظيمًا دعويًّا مطابقًا أو قريبًا منه خاصة في إعداد الدعاة وكيفية توزيعهم، فأوجدوا منظومة عادية مطابقة لدورة الفلك إذْ قسَّموا العالم إلى 12 قسمًا، عُرِف كلّ واحد باسم داعي جزيرة مطابقة مع انقسام السنة إلى 12 شهرًا، وجعلوا لكلِّ جزيرة داعيًا مسؤولًا هو داعي دعاة الجزيرة أو حجّة الجزيرة، وقد اختلفت أسماء الجزر عندهم ودلالاتها. وكما أنّ الشهر 30 يومًا،

---

(1) جيو وايد نغرين، **المرجع السابق**، ص 126 - 127. مفيد رائف العابد، **معالم تاريخ الدولة الساسانية**، ص 113 - 14. فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 178 - 179.

فلكل داعي جزيرة 30 نقيبًا يساعدونه في نشر الدعوة، ولكل نقيب 12 داعيًا ظاهرًا و12 مستقرًّا انسجامًا مع انقسام اليوم إلى 12 ساعة نهار و12 ساعة ليل، وبعملية إحصائية يصبح عدد الدُّعاة 8640 في وقت واحد عدا القيادة العليا الملازمة للإمام في مقرّ التقوى[1].

وفي المجمل فإن التنظيم التراتبي عند المانوية كان مزيجًا من اقتباسات بوذية نقلها ماني من منفاه في الهند، كما مرّ معنا، وقسمٌ آخر أخذه من العهد الجديد «الإنجيل»[2] وكان جميع أعضاء «الكنيسة» المانوية تحت إشراف خليفة ماني وكان يُعرف باسم «آرشغوس» وباسم «سردار» في اللغة الفرثية، وباسم «سارات» في اللغة الفارسية الوسيطة[3]. وعلى غرار رجال الإكليروس الزرادشتي فقد ارتدى المجتبون مع ممثلي الدرجات العالية أثوابًا بيضاء ومع أغطية رأسية، بينما احتفظ السماعون بلباسهم العادي[4]. واتَّخذ ماني في السفوح الهندية من التصوّف منهجًا لحياته ولمنطقه مستندًا إلى قوله: «إنه إذا كان الكائن الحي مخلوقًا «للنور» فيقيننا أنّ هذا الكائن إنما في أول أمره كان نورًا محضًا»[5] وعلى أسس هذه العقيدة التي آمن بها «ماني» وتبنّاها في ذاته نزَعَ منزعًا صوفيًّا حيث يمتد مغاليًّا ويأتي بجديد، فهو لا يقف موقفًا سلبيًّا، فلا يقتصر فيه على المناداة بوجوب تخليص النفس من

(1) سامي العياش، **الإسماعيليون في المرحلة القرمطية**، ص 193 - 194.

(2) جيو وايد نغرين، **المرجع السابق**، ص 127.

(3) جيو وايد نغرين، **المرجع السابق**، ص 127.

(4) جيو وايد نغرين، **المرجع السابق**، ص 127.

(5) أبكار السقاف، **الدين في الهند والصين وإيران**، ص 202.

الجسم فحسب وإنما يقف موقفًا يراه إيجابيًّا فيقول بضرورة إنهاء العالم المادّي عن طريق إضعاف النوع البشري وإبادة النسل، ومن ثم انطلق صوته ناهيًا عن الزواج. لقد رهَبَ «ماني» وفي الدنيا زهد زهدًا إيجابيًّا فطبّق على حياته العملية هذا المبدأ حيث عاش في «حرّان» راهبًا ليعرفه التاريخ الديني باسم «راهب حرّان»... وفي حرّان كان له أتباع ترهبنوا على يديه وهناك نشأت رهبانية مانوية، ثم كان التحوّل الكلي في أفق التفكير الديني المانوي عن المذهب الزرادشتي القائل بأنّ الواجب الإنساني ينحصر في الاستجابة الكلّية إلى ما تُمليه عليه طبيعته الخيرية، فيعمل لدنياه عمله لآخرته وإلى الاقتصار على الآخرة[1]. وإذا أردنا تبيّن سبب اختيار ماني لمدينة «حرّان» مهد الفكر «الغنوصي» أمكننا القول أنه يعود إلى:

الدّور الذي لعبته هذه المدينة في تاريخها القديم وحتى في العهد الإسلامي بمساهمتها الفعّالة في إيقاد شعلة الحركة الفكرية في عالم ما قبل الإسلام وبعده[2]. وكذلك النموّ والارتقاء في الجانب المعرفي والثقافي لدى أهل هذه المدينة، ولا ننسى في الوقت ذاته أنّ سكان المدينة كانوا منذ القديم خليطًا من البابليين والأشوريين والمقدونيين والأرمن والنصارى والوثنيين من العرب، فالتقت ديانات وثقافات هذه الأقوام على أرض مدينة حرّان فانصهرت في

---

(1) أبكار السقاف، **المرجع السابق**، ص 202 - 203.

(2) حسين المسيري، **مدينة حران في تاريخها السياسي والفكري من القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الرسالة 161، مجلس النشر العلمي، الكويت، 1421 - 1422هـ/ 2000 - 2001م، ص 31.

بوتقة واحدة[1]، هذا فيما يتعلق بسبب اختيار ماني لمدينة حرّان كمنطلق لفكرته والتبشير بمذهبه.

وهذا المنزع التصوّفي في شخصية «ماني» جعله يخرج بفلسفة جديدة كانت مزيجًا من معتقدات الهند، والفكر الفلسفي الزرادشتي، والتعاليم المسيحية، والفكر الغنوصي الحرّاني، والإرث الرافدي القديم، وقدّم فيها تصورًا للعالم وللإنسان ولجميع الظواهر الكونية والطبيعية والبيولوجية فيما يمكن تسميته بنظام معرفي شامل[2]، وقد أثّرت روحية هذه الفلسفة المانوية بشكل مباشر على بعض المتصوفين وبعض الطرق الصوفية في الإسلام التي تميّزت بزهد أعلامها[3]، فالفلسفة الصوفية جميعها مزيج من العقائد الفارسية والهندية القديمة وكذلك الإغريقية والمسيحية ولكن التأثيرات الفارسية أكثر لأنَّ أغلب متكلّمي صوفية الإسلام من أصول إيرانية.

إنّ اعتقادهم بوحدة الوجود وأنّ لكلّ زمن نبيّه ولكل قطبٍ زمانه إنما هو امتداد لتلك الصور التي نادى بها ماني وطوّرها عن زرادشت، خاصّة أن الثنوية التوحيدية التي نادى بها زرادشت قد خضعت فيما بعد إلى تحوير أساسي فصار «أهوارمزدا» إله زرادشت طرفًا في الصراع أمام ممثّل الشر «أهريمان»، وتراكمت أدبيات

---

(1) عبد القادر عياش، **حضارة وادي الفرات - القسم السوري**، (مدن فراتية)، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1989م، 228. حسين المسيري، **المرجع السابق**، ص 31 - 32.

(2) فراس السوّاح، **دين الإنسان**، ص 104.

(3) البلخي المقدسي، **البدء والتاريخ**، م II، ص 104. عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1967، ص 10.

ميثولوجية وطقسية كثيرة حول المعتقد الزرادشتي الأصلي[1]. ولكن المانوية ترفض اعتبار الخير والشر قوّتين متكافئتين، كما ترفض اعتبار ممثل الشرّ إلهًا يقف على قدم المساواة مع الله، وهذه نقطة الخلاف الجذرية والأساسية بين ماني والزرادشتية المتأخِّرة، حيث يقول ماني بوجود مبدأين رئيسين، الأول هو الله والثاني هو المادة، فمن الله يأتي كلُّ خير ومن المادة يأتي كل شرّ[2]، ومن كل هذا نجد أنّ «الصفيّ أو الوليّ أو الكلمة الذكية... كلّ أولئك كان قبل أن تكون السماء والماء والأرض والأنعام والأشجار والنار»[3]. وما قامت به الإسماعيلية المبكرة بفروعها ومنبثقاتها، سواء تلك الدائرة في ركاب دار الإمامة الإسماعيلية بسلمية أو الحركات المنشقّة كالقرامطة من اقتباسات للنظام الهرمي للمانوية، لا ينبغي أن يغفلنا عن الاختلاف في الفكرة والرسالة الدعوية وإنْ كان المجال الدعوي للمانوية هو نفسه مجال الإسماعيلية المبكرة والمجموعات القرمطية. أمّا في ما يتعلق بالزهد الذي نادى به ماني بشكل علني، بل انبنَت عليه ركائز العقيدة المانوية فقد تلمَّسناه في سيرة حمدان قرمط وأتباعه. وهذا ما يجعل الدعوة القرمطية في مرحلة الإسماعيلية المبكرة تلقى قبولًا وانتشارًا عند المجموعات الاجتماعية وطبقات الأصناف من الحرفيين وأصحاب الصنائع، وما جعل الدّعاة المنتمين للقرمطية الإسماعيلية يسلكون مسلكًا نموذجيًّا في الدعوة يعبِّر عن إدراكٍ عميق لمعنى القدوة، وهذا السلوك نابع من حرص الدّاعي الإسماعيلي الأول

---

(1) راجع حول ذلك دراسة، **Boyce (Mary), A History of Zaroastrianism**.

(2) فراس سوّاح، **دين الإنسان**، ص 104.

(3) عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، ص 21.

الحسين الأهوازي لمنطقة السوّاد حيث كانت أولى بذراته استقطاب «حمدان قرمط» الأب الروحاني للقرامطة في القرن الثالث الهجري. وكان الزهد والاعتماد على الذات هو أحد أهم المميّزات لهؤلاء، وهو ما أكسَبهم صفة جماهيرية، حتى أنّ الناس غدوا يغتبطون بهم في حال نزولهم عندهم. وثمّة أمر مهمّ يدلّل على مبدئيته الرعيل الأول من دعاة الإسماعيلية المبكرة، ألا وهو العمل وهذه خاصِّية ميّزتهم عن غيرهم من بقية الفرق والمجموعات الإسلامية الأخرى.

فالأهوازي الأبّ المؤسس للدعوة الإسماعيلية بالرغم ممّا حصل عليه من إشعاع جماهيري لم يُرِدْ لنفسه أن يكون عالة على غيره، بل طلب الارتزاق به. وهذا المبدأ صار فيما بعد ركنًا أساسيًّا من أركان النظرية القرمطية عامة[1] وبشكل خاص في دولة قرامطة البحرين.

هذا عن الداعي الأهوازي، أمّا حمدان قرمط المؤسس الفعلي للدعوة القرمطية الإسماعيلية فقد سلك مسلكًا دعويًّا أظهر فيه الزهد والتقشف، واعتمد على ذاته في الارتزاق بكسبٍ من كدّ يده، فقد كان يسف الخوص (ينسجه) ويُكثر من الصلاة والزهد والورع والتقشف[2].

---

(1) بندلي جوزي، **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، ص 161 - 170. خير الله سعيد، **عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 1993م، ص 142.

(2) ثابت بن سنان وابن العديم، **تاريخ أخبار القرامطة**، ضمن كتاب «تاريخ أخبار القرامطة وترجمه الحسن الأعصم القرمطي»، جمع وتحقيق سهيل زكار، مؤسسة الرسالة ودار الأمانة، بيروت، لبنان، 1391هـ/ 1971م، ص 7.

وهنا تتوضّح أمامنا قدرة هذا الداعي على التأثير في الذين من حوله ثم إداركه لقوّة مذهبه في كسب قاعدة جماهيرية له، كشرطٍ ذاتيّ يحقّقه لينطلق به نحو رحاب أفضل، فقد بدأ بنفسه زاهدًا كمثالٍ يُحتذى به، وانطلق من نقطة التأثير الشخصي كحالة فردية إلى التأثير العام على بقية أهل القرية، وبالتالي شكّل نواة صلبة لدعوته.

وهنا يستوقفنا هذا التصوُّف القرمطي باعتباره منهجًا دعويًّا لمقارنته بالتصوّف المانوي باعتباره مسلكًا دينيًّا اتخذه ماني للتبشير بمذهبه الإصلاحي في الزرادشتية بعد تفشي المادِّيات والفساد السياسي الذي انتاب جميع مؤسسات المجتمع في عصره، والحالة نفسها تنطبق على المجتمعات المشرقية في فترة الدعوة الإسماعيلية القرمطية، حيث عمَّت القطائع العسكرية وتفشَّت ظاهرة الإلجاء للأراضي. وبالتالي سوف تنجح أيّ دعوة ترفع شعارات ذات بعد إنساني مهدوي، تلبس لبوس الزهد، ويتحلّى أصحابها بسلوك تديُّني كما كان عليه حال ماني. ومن جملة التأثيرات ذات المنشأ المانوي عند القرامطة نذكر: «الوليمة المقدَّسة» التي يتم تناولها في نهاية شهر الصوم المانوي في آخر الشهر الثاني عشر وهو يناسب تاريخ مقتل ماني، والعشاء الرّباني «الوليمة المقدسة» عند المانوية يتمثّل في تقديم الفواكه والخبز المصنَّع من القمح للمؤمنين بإشراف كبار الرهبان المانويين، ومن المحتمل تصوّر العشاء الرباني على أنه النظير الطقوسي لموضوع آدم الميثولوجي بعد استيقاظه حينما أطعمه يسوع من شجرة الحياة[1]. وهنا نستحضر رواية أخي محسن عن «طعام أهل الجنة» عند القرامطة

(1) جيو وايد نغرين، **المرجع السابق**، ص 134 - 135.

ويتمثل في طعام طيّب حلو لذيذ وجعله حمدان قرمط على قدر البنادق ويطعمه «للمؤمنين» زاعمًا أنه طعام أهل الجنة نزل إلى الإمام بمقابل أن يدفعوا إليه سبعة دنانير لكلٍّ واحدة منها ويسمّى هذا المبلغ المدفوع «بالبلغة»[1] وقد سمّاه أحد الباحثين بـ «عشاء المحّبة»[2] «Agâpi». وهنا نجد أوجُه تشابه بين الوليمة المقدَّسة عند المانوية، وطعام أهل الجنة عند القرامطة في مناسباتهم الدينية والدعوية للمؤمنين من أتباع كلتا المجموعتين. ومع كلٍ ما تقدَّم فإن التأثيرات المانوية في الحضارة العربية الإسلامية تعدُّ واضحة وجليّة خاصّة وأنّ المبشرين المانويين قد وصلوا إلى بلاد العرب عن طريق الحيرة[3] التي دانت بالمانوية سنة 300هـ، في حين نجد في روايات أنّ بعض القرشيين كانوا مسؤولين عن إحضار البدعة المانوية من الحيرة آنذاك[4]. وقد كان للمانويين وجود في الدولتين الأموية والعباسية، إذ يذكر صاحب الفهرست أنه كان في بغداد في

---

(1) النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق محمد جابر عبد العال الحسني، مراجعة عبد العزيز الأهوازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1404هـ/ 1984م، ج XXV، ص 193. الدواداري، **كنز الدرر وجامع الغرر: الدرة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية**، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1380هـ/ 1961م، ج VI، ص 49. المقريزي، **اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، تحقيق جمال الدين الشيال، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، 1387هـ/ 1967م، ج I، ص 156.

(2) بندلي جوزي، **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، ص 163.

(3) فارس السوّاح، **دين الإنسان**، ص 105. محمود عرفة محمود، **العرب قبل الإسلام**، ص251. فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 180.

(4) فارس السوّاح، **دين الإنسان**، ص 105. محمود عرفة محمود، **العرب قبل الإسلام**، ص 251.

أواخر القرن الرابع الهجري ما يقارب من الثلاثمائة مانوي ولهم رؤساؤهم المتكلِّمون الذين يظهرون الإسلام ويبطنون الزندقة[1].

وفي خاتمة المطاف عن المانوية لا بدّ من الإشارة إلى أهمية الخطّ والنقوش والصور التي كان ماني يكتبها أو يرسمها في كتبه كرسومات توضيحية فإليه تعزو الروايات استبدال أحرف الكتابة السريانية بالأبجدية البهلويّة الساسانية والبارثية، وقد عمَّت هذه الطريقة المانوية في الكتابة في عدد من الأقاليم الإيرانية[2]، أمّا عن أهمية صوره فقد أشار الفردوسي صاحب «الشاهنامة» إلى أنه لم يعرِف التاريخ رسّامًا كـ «ماني». وقد أثبتت المعثورات واللّقى الأثرية التي عثر عليها في أماكن متعددة من آسيا وأوروبا وإفريقيا، وجود فنّ مانوي في الرسم، يعتمد على التشكيلات الصينية والمغولية في الأشكال العامة واللباس بدرجة واضحة، وهي نفسها التي اعتمدها الفنانون الفرس في العهد الإسلامي.

علمًا أنّ البعض قد اعتقدوا أنّ ماني كان أول مَن أعطى في رسوماته صورًا منفِّرة للشياطين، والمؤمنين وصورًا جذابة جميلة من أجل الاقتداء بالصالحين والابتعاد عن الأعمال الشريرة[3]. ونتيجة سرِّية المانوية وعدم الكشف عن عقائدها، ونظرًا إلى التشابه بينها وبين

---

(1) ابن النديم، **الفهرست**، ص 471 – 474. فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 180.

(2) مفيد رائف العابد، **معالم تاريخ الدولة الساسانية**، ص 116.

(3) أبو القاسم الفردوسي، **الشاهنامة**، ترجمة الفتح بن علي البنداري، تحقيق وتعليق عبد الوهاب عزام، طبعة دار السعاد الصباح، الكويت 1413هـ/ 1993م، ج II، ص 71- 72. مفيد رائف العابد، **معالم تاريخ الدولة الساسانية**، ص 116.

الزرادشتية، فقد أدرج أصحاب الملل والنحل كلتا المجموعتين تحت اسم واحد وهم الزنادقة، وهذا ما جعلهم يدرجون كل المجموعات الباطنية والخارجة عن إجماع السلطة الخلائفية ومحازبيها ضمن المرجعية الثنوية والمجوسية ويخرجونهم من ربقة الإسلام.

3 - المزدكية ومنبثقاتها:

قبل الخوض التفصيلي في موضوع المزدكية لا بدّ من الإشارة إلى أنّ صاحبها «مزدك» هو تابع وامتداد لفكر «ماني» خاصة في «الكونين والأصلين» على حدّ قول المانوية[1]، فالمزدكية قامت كردٍّ على المانوية التي دعت إلى قتل الغرائز والشهوات بالبتولة والزهد والتقشُّف، فدعت إلى قتل الغرائز والشهوات في النساء والأموال وذلك بإشباعها. وكان لهذا المذهب دعاة قبل مزدك، إلّا أنّ مزدك هو الذي استطاع أن يبلور قيم ومبادئ هذا المذهب فعرف باسمه[2]. وسوف نعود لاحقًا للإشارة إلى الجهات التي نادت بآراء «مزدك» قبله. ومن المفارقة الغريبة أنّ الحركة الدينية الإيرانية الوحيدة التي اتّهم بها القرامطة هم المزدكية أتباع «مزدك بن بامداد» وتتمثَّل هذه التهمة التي وجَّهها خصوم القرامطة من السنة إلى القرامطة والإسماعيليين في أنهم دعوا إلى «مشاعية» الأموال والنساء وطبَّقوها، لذلك اعتبروا الإسماعيلية والقرمطية امتدادًا وتواصلًا للمزدكية التي ظهرت في العصر الساساني[3]، لذلك لا بدّ لنا من

(1) ر. س زيهنير، **المجوسية الزرادشتية**، ص 516.

(2) فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 181.

(3) نظام الملك الطوسي، **سياست - نامه**، (أو سير الملوك)، ترجمة يوسف حسين بكار، نشر وتوزيع دار الثقافة، الدوحة، دولة قطر، 1407هـ/ 1987م، ط II، ص 279. =

إطلالة لمعرفة عصر مزدك والحالة الاجتماعية الإيرانية في العهد الساساني. وهنا لا بدّ من التذكير بأنّ الوحدة الإيرانية في تاريخها القديم قامت على أساسين هما النسب والملكية[1]، حيث شكَّل النبلاء طبقة متميِّزة في ملبسها، وفي مسكنها، وفي مركبها، وفي أملاكها، وفي نسائها وخدمها[2] ومفصولة بشكل تام عن بقية الرعية، وقد تعرَّض الفردوسي في ملحمته الشاهنامة في محطات عديدة منها إلى ذكر ملابس الملوك والأعيان التي تعدُّ من خصائصهم دون غيرهم[3]. وكما جاء في فقرة ثانية من «كتاب تنسر»: «وميّز الأشراف عن المحترفة والمهنة باللباس والمركب والزينة، كما ميّزت أزواجهم بثياب الحرير والقصور العظيمة والسراويل وغطاء الرأس والصيد وبكل مزايا الأشراف»[4]. وكان القادة العسكريون يتمتعون بامتيازات خاصة بدرجة «أعلى من تلك الجماعات كلها»[5]، حتى غدت كلُّ طبقة دنيا تنظر إلى الطبقات الأعلى منها وجاهة وشرفًا، بحقد وكراهية وتذمُّر.

وكانت القوانين تصون شرف النسب في الأسر كما تُحفَظ

= برنارد لويس، **أصول الإسماعيلية** (بحث تاريخي في نشأة الخلافة الفاطمية)، نقله إلى العربية خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب، تقديم عبد العزيز الدوري، طبع بدار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1947م، ص 197.

(1) آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب وعبد الوهاب عزّام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1957م، ص 6 - 18.

(2) تنسر، **كتاب تنسر**، ص 40.

(3) الفردوسي، **الشاهنامة**، ط II، ج II، ص 123، ص 129 وغيرها.

(4) تنسر، **المصدر السابق**، ص 48.

(5) تنسر، **المصدر السابق**، ص 48.

أملاكهم الثابتة وتحفظ لنا الوثائق التاريخية الإيرانية حول زواج الملوك الفرس القدامى: «وكانت عادة ملوك إيران أن يتزوّجوا من بنات جميع الملوك الأجانب كملك الصين وبيزنطة وملوك الترك والهند ولكنهم لا يزوِّجون بناتهم من أحد هؤلاء الملوك، فإنهم لا يزوجوهن من غير أفراد أسرتهم»[1]. وكانت وظائف الدولة العليا حكرًا على أفراد البيت الحاكم يتوارثونها فيما بينهم، فحدّدت ستّ وظائف؛ ثلاث منها عسكرية والباقية مدنية يتوارثها أفراد البيت الحاكم[2]، حتى إنه إذا أراد الملك عَزل موظف سام فعليه أن يقوم بقتله ليخلفه ابنه الأكبر. لذلك تعدُّ هذه الوظائف الكبيرة وظائف «شرف» تبيِّن مكانة الأسر الإيرانية المتنفّذة وصاحبة الامتيازات[3]- وكانت قوّة هؤلاء تستند كذلك إلى دخل إقطاعاتهم ثم على ما بينهم وبين رعاياهم في الإقطاع من صلة قوية وخاصة في العهد السابق «لقباذ» و«كسرى الأول»، ومن عناصر قوّة هؤلاء الوجهاء والأشراف الفرس أنهم يستطيعون مقابلة «الشاهنشاه» في كل وقت وبسهولة تامّة ويلبي مطالبهم للحصول على امتيازات بتعيينهم أعلى الوظائف.

وقد لبث أبناء «البيوتات القديمة»/ «الواسپوران» يتساندون زمنًا طويلًا بعد سقوط الدولة الساسانية وانقراض تلك الجماعات القديمة، ومع ذلك تَذكُر بعض المصادر أنه بعد الحكم الإسلامي لإيران وتحديدًا في أيام «ابن حوقل» النصيبي (القرن VIهـ/ Xم)

---

(1) آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 303.

(2) آرثر كريستنسن، **المرجع نفسه**، ص 94.

(3) Noeldek. Th. , **Die Ghassanischen, Fuerten**, (Abh. D. Ak. D. Wiss), berlin, 1887, p 273.

بقيت في بلاد فارس «سنة جميلة وعادة فيما بينهم كالفضيلة من تفضيل أهل البيوتات القديمة وإلزام أهل النعم الأزلية، وفيها بيوت يتوارثون فيما بينهم أعمال الدواوين على قديم أيامهم إلى يومنا هذا»[1]. وقد تردّد كثيرًا ذكر العظماء «بزركان» في التاريخ الساساني، فكلما ارتقى عاهل جديد للعرش تجدد ذكر «العظماء والأشراف» و«أهل البيوتات» ليقدّموا له فروض الولاء والطاعة وهم أنفسهم من عزل أردشير الثاني وقتل سابور الثالث[2].

وفي ختام سبرنا لتركيبة المجتمع الإيراني في عهوده القديمة وحتى ظهور المصلح الديني مزدك لا بدّ من التنويه بأدوار هؤلاء العظماء والمتنفذين في كل أمور الحياة السياسية والاجتماعية وحتى العلاقات الخارجية للإمبراطورية الساسانية كان لهم يد في رسم بعض ملامحها[3].

وبعد هذا الوصف، لما أوردناه من معلومات عن المجتمع الساساني ومتنفذيه، نشير إلى أنّ الحركة المزدكية ظهرت في القرن الخامس الميلادي لتُحدث زلزالًا لهذه النُّظم السائدة وقد ساعدت عدّة مستجدات سياسية في بروز هذه الحركة وأهمّها ذلك الانقلاب الذي دعمته الأرستقراطية الفارسية ضدّ قباذ الأول بدعمهم لأخيه

---

(1) ابن حوقل، **صورة الأرض**، ص 255.

(2) الطبري، **تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1991م، ج I، ص 389 – 392.

(3) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 406 - 407. Noeldeke. (Th), Die Ghassanischen, PP 92 - 94

«جاماسب»[1]، وقبل الخوض في الموضوع المزدكي وما أحدثه من تحوّلات سياسية واجتماعية في العرش الشاهنشاهي وبلبلة عمَّت أرجاء الإمبراطورية الساسانية... وما انبثق عنها من آراء ومجموعات دينية كانت امتدادًا وتواصلًا للفكر المزدكي حتى العصر العباسي، وجب علينا الإشارة إلى وجود حركات تبنَّت آراء مزدك الإصلاحية والاجتماعية في الشراكة وسمِّيت تلك الدعوة «بدين العدالة»، ومن أبرز الذين نادوا بالعدالة والتصدّي لامتيازات الأرستقراطية الفارسية وأبناء البيوتات القديمة نذكر المذهب القريب من المزدكية وهو مذهب «درسيت - دين» الذي دعا إليه «بندس المانوي» حيث أعلن هذا الأخير عن انشقاقه عن المانوية ودعا إلى مذهبه. والظاهر أن «بندس» هذا كان يحمل اسم زرادشت وهو اسمه الحقيقي وأن بندس وزرادشت «زردشتكان» شخص واحد ولعله هو زرادشت الذي أشير إليه في نقش يوناني وُجِدَ في «سيرين» حيث نادى بشيوع المال والنساء[2].

فالشخص الذي سبق «مزدك» إذًا هو مانوي العقيدة، والفرقة التي نعرّج عليها هي شعبة منبثقة من المانوية وقد تأسست في روما أثناء تواجد «زرادشت الثاني»/ «بندس» هناك قبل عودته

---

(1) ابن قتيبة، **المعارف**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1992، ص 662 - 663. اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق عبد الأمير مهنّا، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1993م، ج I، ص 206 - 207. الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 419. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 209. الفردوسي، **الشاهنامة**، ص 116 - 117.

(2) Fox, (Sherwood), **passage in Greek and Latin literature relating to Zoroaster and Zoroastrianism** ,(J. Cama. Or. Inst. N14). P 118.

إلى وطنه إيران[1] ويمكن أن يكون قد حمل لقب «بندس» في روما، وقد تأسَّست هذه الفرقة الإصلاحية في المانوية قبل ظهور «مزدك» بحوالي القرنين واسمه الكامل زرادشت بن خوركان المولود في پسا[2].

سبق زرادشت الثاني إذًا مزدك في دعوته الإصلاحية في إيران الساسانية، ويُستفاد من روايات المؤرخين العرب أنّ زرادشت كان رجل دعوة فقط وأنّ مزدك كان رجل التنفيذ، فهو خليفة زرادشت عند سفلة الناس[3]. وقد استطاع مزدك أن يقضي على شهرة سابقه «زرادشت الثاني». ولمّا عرفت الفرقة منذ أيامه بالمزدكية ظنّ الناس فيما بعد أنّ المؤسس الحقيقي كان يسمّى مزدك أيضًا، وهكذا ظنّوا أنّ هناك رجلين اسمهما مزدك، مزدك القديم ومزدك الأخير[4] ومن ثمة فإن الاستنتاج الذي ذهب إليه بعض الباحثين المتأخرين[5] بأنّ ما رواه كلٌّ من اليعقوبي[6] (ت 292هـ) والطبري[7] (ت 310هـ) يجعل زرادشت معاصرًا لمزدك خاطئ.

إن محاولات زرادشت الثاني «بندس زرادشت» المانوي إنما تهدف إلى إيجاد تعديلات فلسفية روحية لأوضاع المجتمع الفارسي

---

(1) آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 324 - 326.

(2) آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 325 - 326.

(3) اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج I، ص 207. الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 422.

(4) ابن النديم، **الفهرست**، ص 479.

(5) آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 325 - 326.

(6) **تاريخ اليعقوبي**، ج I، ص 207.

(7) **تاريخ الطبري**، ج I، ص 422.

في عصره، هذا عن الحركات السابقة لمزدك في الإصلاح الديني والإجتماعي في إيران[1]، أمّا «المزدكية الجديدة» التي ظهرت على يدي مزدك الأخير كما ذهب «صاحب الفهرست» فهي تلك الحركة الإصلاحية التي انطلقت من قراءة صاحبها للفكر الزرادشتي المانوي وما نتج عن ذلك من تفاعلات فكرية جعلت صاحبها محلّ اهتمام من قبل معاصريه. كما جعلته هذه الأفكار محلّ اتهام بالإباحية والخروج عن المألوف الديني الفارسي من قبل كتاب الملل والنحل، وجعلت كذلك ذوي الثقافات العالية كوزير السلاجقة نظام الملك وغيره يردّون الفكر الإسماعيلي: إلى مرجعية فارسية «مارقة» عن التعاليم والأعراف الزرادشتية وقيم المجتمع، وهذا يعدُّ دافعًا لنا لمزيد الاطّلاع والإبحار مع هذه الشخصية الفارسية والتساؤل عن كيفية تأثُّر المجموعات الفكرية والاجتهادية الإسلامية بهذه الدعوة. بما أنَّ الجهات الرسمية الخلائفية، قد أرجعت معارضيها لأصول مزدكية فارسية.

المزدكية: منشأها

تعود المزدكية إذًا إلى أيام الإمبراطور الساساني قباذ بن فيروز (قباذ الأوّل) (488 - 531م)[2] الذي استجاب لهذه الدعوة للخروج

(1) آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 323 - 328. فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 181.

(2) الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص 65. اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج I، ص 206 - 207. الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 420 - 421. المسعودي، **مروج الذهب**، ج I، ص 247. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 209. الفردوسي، **الشاهنامة**، ج II، ص 118 - 120. آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 326 - 348. محمد =

من أزمته الخانقة وللقضاء على تسلط أصحاب البيوتات القديمة من الأشراف والعظماء[1]. وقبل التطرّق لمزيد الاطّلاع المكثّف على المزدكية ومجمل آرائها الدينية والإصلاحية في الإمبراطورية الفارسية لا بدّ لنا من وقفة مع مزدك الجديد أو المتأخر، كما ذهب إلى ذلك صاحب الفهرست. ومزدك المتأخر كما مرّ معنا هو «مزدك بن مزيار» من أهل إصطخر كما ذهبت إلى ذلك بعض المصادر[2]، أمّا الروايات الأخرى فنذكر بأن اسمه مزدك بن بامداد (أو جامدار، أو همدادان)، من أهل نسا[3] (أو فسا وهي بلدة البساسيري نفسها الذي ظهر على سطح الأحداث السياسية في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري).

وقد رأينا أنّ روايات المؤرخين المسلمين تجعل مزدك من مواليد «فسا» «بسا» وكلها روايات غير دقيقة فمدينة «بسا» هي مسقط رأس زرادشت الثاني «بندس» زرادشت، وهذا الالتباس نتيجة تعمُّم

= حرب فرزات، **المرجع السابق**، ص 159. محمد صالح الزيباري، **المرجع السابق**، ص 91. مفيد رائف العباد، **المرجع السابق**، ص 117. حسين قاسم العزيز، **البابكية**، (الانتفاضة ضدّ الخلافة العباسية)، دار المدى، دمشق، سوريا، 2000م، ص 134 - 145. ر. س زيهنير، **المجوسية الزرادشتية**، ص 516.

(1) ابن قتيبة، **المعارف**، ص 662 - 663. اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، ج I، ص 206 - 207. الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 418 - 419. الفردوسي، **الشاهنامة**، ص 118 - 120.

(2) الدينوري، **الأخبار الطوال**، ص 65 - 67.

(3) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 421 - 422. المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ج I، ص 164. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 209. نظام الملك الطوسي، **سياست - نامه**، ص 237. حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 185، هامش 36.

وتفشي الفكر المزدكي «المتأخر» وحلوله محّل مذهب «درست دين» السابق بحوالي القرنين للمزدكية، وأيًّا تكن المدينة التي نشأ فيها مزدك وترعرع، فإنَّ تطرُّقنا لهذا الموضوع سوف يجعلنا نعرّج على تلك الدراسات التي تشكك أصلًا في وجود شخصية مزدك! وكيف يتبنّى الملك القوي «قباذ» آراءه التي هي في الأصل قد عمل والده فيروز على فرضها على نبلاء إمبراطوريته في السنوات السبع العجاف التي عرفها عهده. وهكذا لا يمكن قبول شخصية مزدك ولا الاعتماد على تلك الروايات التي أوردتها المصادر الإسلامية عن تنازل قباذ عن العرش الساساني وتعيين أصحاب البيوتات وأشراف فارس وعظمائها لأخيه «جاماسب»[1]، وهذا الرأي الذي ذهب إليه «هانزغوب» مردّه تلك الإصلاحات التي أقدم عليها فيروز بن يزدجرد في أول أيام ملكه لتجاوز ضائقة السنوات السبع العجاف، حيث أسقط عن الرعيّة خراج الأرض والمكوس، وأمر بإطلاق نفقاتهم وبثّ الكتب في أرجاء الإمبراطورية الفارسية يذكر فيها أنه إن رفع إليه أنَّ أحدًا مات من الجوع في أيّ مكان خرّبه وعاقب أهله أشد العقوبات حتى يقوم الغني بكفالة الفقير فيعيش المقلّون في كفالة المثرين[2]. وبناء على ما تقدَّم اعتبر «هانزغوب» أنّ الذي حصل في

---

(1) Gaube (Heinz), «Mazdak: Historical reality or invention?», Studia Iranica, Mélanges offerts à Raoul Curiel, Association pour l'avancement des études Iraniennes, Diffusion: E. J. Brill, leiden, extrait du Tome XI, 1982, PP 110 - 122.

(2) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج 1، ص 413 - 414. الفردوسي، **الشاهنامة**، ص 108. آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 321.

Gaube (Heinz), op. Cit, PP 115 - 117 .

عصر قباذ بن فيروز ما هو إلّا امتداد وتواصل لتلك الأوامر والقوانين التي فرضها فيروز بن يزدجرد على رعيته في شدَّة السنوات السبع. واعتبروا أن تلك الآراء الاجتماعية حول المشاركة في الملكية كانت قديمة قد ابتدعها زرادشت الثاني المولود في «يسا»/ «فسا»[1].

كما ذكر بأنّ الطبري (ت 310هـ) قد أورد اسم مزدك مع اسم زرادشت الثاني واعتبر ذلك أمرًا موضوعًا وغير دقيق[2]، هذا في ما يتعلّق بالأحاديث التي تنفي وجود شخص يدعى مزدك وكانت له أدوار مهمة في أمور الحكم والسياسة المذهبية المتَّبعة في بلاد فارس.

تُعتبر تلك الاستنتاجات التي أوردها «هانزغوث» غير دقيقة طبعًا وذلك، لأنّ امتدادت الفكر المزدكي بقيت حتى العصر العباسي ولأنّ عديد المجموعات ذات الولاء والثقافة المزدكية قد تصدّت للعباسيين في عديد المواقف القتالية، كما سوف يمرّ معنا، كذلك ولأن شخصية زرادشت الثاني غير مزدك فكل منهما كان يختلف في العصر والآراء عن الآخر، ولكن طغيان شخصية «مزدك» هو الذي جعل «ابن النديم» يتكلم عن شخصيتين «مزدك القديم» و«مزدك الأخير»، كما تقدَّم معنا، والواضح أنّ زرادشت الثاني بإصلاحاته يلتقي في عديد الجوانب مع «مزدك» فمن جملة هذه الآراء المشتركة نذكر:

- دعت التعاليم الجديدة إلى عدم انفراد أشخاص قلائل بالملكيات والمقتنيات الفردية الواسعة (أراضي، عبيد، جواري،

(1) Gaube (Heinz), op. Cit, P 121.

(2) Gaube (Heinz), op. Cit, P 121.

نساء...)، فالمالك لا يملك حقّ الانفراد بما يقتني، أو كما تخبرنا المصادر فالطبري أشار إلى ذلك بقوله» «فليس هو بأولى به من غيره»[1]، وإنما يجب أن توزَّع هذه المقتنيات والأملاك على الناس بالتساوي، وهذا ما أشار إليه أحد المختصّين القدامى في المذاهب وآرائه بقوله: «حتى يصير بالسوية بين العباد سواء»[2]. ويرى الشهرستاني أنّ المزدكية جعلت الأموال شركة بين الناس[3] كما كانت أيام المشاعية الأولى. ولمّا كانت التعاليم المزدكية كالمانوية تحرِّم القتل والذبح وسفك الدماء، ولمّا كان النزاع والقتال يحصلان بسبب الاختلاف في المقتنيات، دعت المزدكية إلى إعادة النظر في توزيع المقتنيات حسمًا للنزاع. وهذه الفكرة لم تكن واضحة تمامًا لدى الطبري حيث يشير إليها في شك: «وزعموا أنهم يأخذون للفقراء من الأغنياء ويردّون من المكثرين على المقلين»[4]. فبالرغم من ذلك الالتباس الذي جعل البعض يجعل الشخصين شخصًا واحدًا أو يطلق عليهما التسمية نفسها بحكم التواصل والامتداد لتلك الآراء الاجتماعية والدينية نفسها، يتبيَّن لنا أنّ مزدك كان زعيمًا وقائدًا للحركة الاجتماعية الثانية في الإمبراطورية الفارسية والمنظِّم الروحاني لتلك الآراء والتعاليم الدينية والفلسفية ويلفظ اسمه بالفارسية الحديثة «مجدك»[5] «Movcgek» وبالطاجيكية «موزدك»/ «Myzgak»،

---

(1) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 419.

(2) ابن عبد الرحمٰن الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تقديم وتحقيق محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1992م/ 1413هـ ص 71.

(3) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج I، ص 249.

(4) الطبري، **تاريخ الطبري**، ج I، ص 419.

(5) المستشرق الروسي سمينوف، «المزدكية»، مجلة مسائل التاريخ والدين والإلحاد، =

وتشير المصادر إلى سعة اطّلاعه العلمي والمعرفي وأنه امتداد فكري لزرادشت وماني فقد نهل من مشارب دينية وفكرية مختلفة واشتغل «موبذان» أيام «قباذ بن فيروز» و«موبذ» بمعنى قاضي القضاة في ديانة المجوس/ الفرس[1]. وكان أساس دعوته هو القضاء على امتيازات الأشراف ورجال الدين الزرادشتيين الذين أثّروا على حساب الرعيّة الفقيرة، خاصة وأنّ المجتمع الفارسي الساساني كان طبقيًّا ومن السهل جدًّا التمييز بين العامة والنبلاء في الملابس والمهنة والزينة والمراكب وقد حافظت النُّظم والأعراف الساسانية على هذا التمييز الطبقي ممّا جعل الأمور تصل إلى حدّ الغليان في الأوساط المسحوقة والمعدمة، فدعوة مزدَك كانت إلى المساواة بين الناس وتطبيق العدالة الاجتماعية وتوزيع الأموال على الفقراء[2]. وممّا قاله مزدك في تعاليمه «أن الله إنما جعل الأرزاق في الأرض ليقسِّمها العباد بينهم بالتساوي ولكن الناس تظالموا فيها وزعموا أنهم يأخذون للفقراء من الأغنياء ويردّون من المكثرين على المقلين وأنه مَن كان عنده فضل من الأموال والنساء والأمتعة فليس هو أولى به من غيره»[3].

وقد أحسن قباذ استغلال دعوة مزدك الدينية الاجتماعية لدعم أركان حكمه نتيجة الوهن السياسي وضعف نفوذه أمام تزايد نفوذ

= العدد الخامس لسنة 1958، ص 323. حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 185، هامش 36.

(1) الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، ص 38. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 209.

(2) أ. توكاريف سبير، **المرجع السابق**، ص 363. محمد الصالح الزيباري، **المرجع السابق**، ص 91.

(3) ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، ج 1، ص 413.

قادة الجيش ورجالات الدولة الكبار الذين سلبوه السلطة ولم يبْقَ له غير الاحتفاظ بمنصبه كإمبراطور لدولة كبرى[1]، وقد استغل العامة والسفلة وغوغاء الناس هذه الدعوة الاجتماعية للحصول على مبتغاهم من الأموال والنساء، أي للإثراء والاغتنام كما أشار بعض المؤرخين[2]. وككل دعوة تجديدية ذات جذور وأهداف دينية لقيت كلّ الرفض من قبل النبلاء وكبار الساسة ورجال الدين الذين عملوا بكل الوسائل على ضرب دعوة مزدك المثالية ولم يبْقَ هؤلاء مكتوفي الأيدي، بل دافعوا عن مصالحهم بكل قوّة وبدون هوادة. فأكبر ضربة وجِّهت للمزدكية تمَّت بدعم ومباركة من رجال الدين الزرادشتيين والأرستقراطية الفارسية المتنفِّذة التي عزلت قباذ من الحكم بين سنتي (496 و498م) بسبب مساندته لمزدك، واستصداره مراسيم وقوانين لتسهيل تنفيذ مبادئ هذه الدعوة، ومعاقبة كلّ مَن يرفض مقاسمة الفقراء وأفراد الشعب أمواله وممتلكاته، وكذلك أوامره بتخفيض الضرائب وتخفيف قيود الزواج، واعتبرها مناقضة لمقاصد «الله» في تفريقه بين الناس في اختلاف الخليقة[3]، وعينوا مكانه أخاه «جاماسب»[4] كما تقدَّم معنا. والظاهر أنّ الفوضى التي

---

(1) الدينوري، المصدر السابق، ص 65. المسعودي، المصدر السابق، ج I، ص 247 - 248. ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج I، ص 413. محمد الصالح الزيباري، **المرجع السابق**، ص 91.

(2) الدينوري، **المصدر السابق**، ص 67. المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 247. البيروني، **المصدر السابق**، ص 209.

(3) ج. ويدجري ألبان، **المرجع السابق**، ج I، ص 142.

(4) المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 247. محمد حرب فرزات، المرجع السابق، ص 159.

عمّت الإمبراطورية إبان حكم قباذ وتطبيق الآراء المزدكية فرضت على الأرستقراطية الإيرانية التدخّل بعزل «قباذ بن فيروز» وتعيين أخيه مكانه، ممّا جعل من «هانزغوب» يشكّك في صحّة هذا الإجراء نظرًا إلى قوّة الإمبراطور قباذ الذي شكّل عنصر قوّة في مواجهة البيزنطيين على امتداد ثلاثين سنة وكان يحظى بالاحترام ويُحسب له حساب خاص من قبل أباطرة بيزنطة.

من ثمة اعتبر أنّ آراء المصادر الإسلامية حول شخصية «قباذ» ضعيفة وتنقصها الدقة، فالمصادر البيزنطية في عصر الإمبراطور جوستنيان تعتبر «قباذ» لا نظير له من بين الشخصيات الحاكمة في فارس آنذاك، وبالتالي لا يمكن لمزدك أن يجعله أداة في يده[1].

ونعود إلى آراء وطرحات مزدك لنقول إنها وإن شابهت المانوية في «الثنوية»، إلّا أنّنا يمكننا أن نسجّل بعض الملاحظات حول «إله النور» لِما له من أهمية عند المزدكية فهو يعمل على الخبط والاتّفاق بعكس ما ذهب إليه «ماني»، كما يظهر من تعاليم المزدكية أنّ إله الخير «النور» انتصر على الشرّ «الظلمة»[2] في العالم الأرضي[3] ولكن النصر لم يكن حاسمًا، وهذا يعني مواصلة جهاد القوى الخيِّرة، ضدّ القوى الشريرة وحتمية انتصارها بمعنى آخر ضرورة تواصل مطالب الضعفاء والمعدمين ضدّ تسلط القوى الغنية المستغلة لظروفهم القاسية[4] كما يجب تطهير الأنفس من النزوات

---

(1) Gaube. (Heinz), op. Cit, PP 119 - 120.

(2) آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 327.

(3) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 135.

(4) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 135.

والشهوات ومن حبّ السيطرة وحب التملك[1].

والمزدكية وإنْ شابهت المانوية في ضرورة تطهير ذرات الجسم النورية من الشرور والآثام التي لحقتها أثناء المزج، إلّا أن المزدكية لم تسلك السلبية نهجًا كالمانوية، وإنّما اختارت لنفسها الأسلوب الإيجابي، ولذلك أصبح محتوى التعاليم المزدكية الدينية الفلسفية اجتماعيًّا حيث اهتمّت تلك التعاليم، إضافة إلى الأمور الفلسفية الدينية، بالنظر في القضايا الاجتماعية، حيث قصدت إعادة النظر في توزيع الأملاك والمقتنيات التي سبَّبت عدم العدالة في توزيعها بين الرّعية حصول الانتهاكات والاعتداءات والمظالم والفتن، وقد وردت نصوص كثيرة في المصادر الإسلامية عن مزدك والمزدكية قد تناولناها، إلّا أنّ النظرة القرّائية لأهل الاختصاص من كتاب الملل والنحل نجدها كثيرة التجنّي والعداء للمزدكية فالملطي (ت 377هـ) كَتَب بلهجة عدائية: «وفضول ما في أيدي ذوي الفضل محرّم عليهم يصير بالسوّية بين العباد سواء»[2]، وكذلك كتب صاحب الآثار الباقية عن مزدك: «وقال باشتراك الناس في الأموال والحرم»[3] وذهب نظام الملك الطوسي (ت 485هـ) إلى أنّ

---

(1) الملطي، **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص 71. البيروني، **الآثار الباقية**، ص 209. البلخي المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج III، ص 167 - 168. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج I، ص 249. عماد الدين إسماعيل أبو الفداء، **المختصر في أخبار البشر**، مكتبة المتنبي، القاهرة، مصر، (د. ت)، م I، ج I، ص 66. ابن خلدون (عبد الرحمٰن بن محمد، ت 808هـ/ 1405م)، **تاريخ ابن خلدون**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1958 ج II، ص 176.

(2) **التنبيه والردّ على أهل الأهواء والبدع**، ص 71.

(3) البيروني، **المصدر السابق**، ص 209.

مزدك أقنع قباذ بمذهبه، ورضوا بإباحة الأموال، قال: «إن نساءكم كأموالكم، يجب أن تعدّوا نساءكم مثل أموالكم، فكلُّ مَن يرغب في أيّ امرأة فليواصلها ليس في ديننا غيرة ولا حمية، حتى لا يظلّ أحد دون نصيب من لذّات الدنيا وشهواتها، وحتى تفتح أبواب الآمال والأماني على مصاريعها»[1]، ويعزو الشهرستاني (ت 548هـ) محاولة مزدك إعادة النظر في التوزيع إلى أنّه وجد أن سبب تقاتل الناس هو من جرّاء عدم العدالة في المقتنيات، فقد كتب «وكان مزدك يَنهى الناس عن المخالفة والمباغضة والقتال. ولمّا كان أكثر ذلك إنما يقع بسبب النساء والأموال، أحلَّ النساء وأباح الأموال، وجعل الناس شركة فيهما كاشتراكهم في الماء والنار والكلأ، وحُكِي عنه أنه أمر بقتل الأنفس ليخلِّصها من الشرّ ومزاج الظلمة»[2]، ونجد عند ابن خلدون (ت 808هـ) أنّ محاولة «مزدك» توزيع الأملاك بالتساوي «استباحة»[3]، إلاّ أن الشهرستاني كما ذكرنا آنفًا، قد أوضح السبب الذي حمَلَ المزدكيين على توزيع المقتنيات، غير أنه اعتبر ذلك التوزيع «إباحة» إذ «أحلّ النساء وأباح الأموال»[4]. ولا شك أنَّ كاتبًا في الملل والنحل كالشهرستاني متحاملٌ على المزدكية، ولهذا صوَّر إعادة التوزيع للأملاك «إباحة»، والظاهر أنّه يقصد المعنى الذي يفسَّر بالتفسخ والانحلال. أمّا ما يرويه وزير السلاجقة نظام الملك الطوسي فأمرٌ فيه من الغرابة الكثير، ممّا يجعل أمر تصديق ذلك صعبًا، إن لن نقُلْ مستحيلًا في تلك المجتمعات الشرقية ذات

(1) **سياست - نامه**، ص 239.

(2) **الملل والنحل**، ج I، ص 249.

(3) **تاريخ ابن خلدون**، ج II، ص 176.

(4) **الملل والنحل**، ج I، ص 149.

الخصوصيات الدينية، حيث ذكر أن سبب إقبال الناس على أراء مزدك - العامّة والخاصة - رغبة في الناس، «ثم سنّ مزدك قانونًا يقضي بأنه إذا ما استضاف شخصٌ عشرين رجلًا في بيته. وأعدّ لهم الطعام والخمر، ويسَّر لهم مجلس غناء وطرب وكل مقتضيات الضيافة، فعلى الضيوف أن ينهضوا واحدًا واحدًا ويواصلوا زوجه دونما عيب أو حَرَج. وجرت العادة أنه إذا ما أراد شخص أن يدخل منزلًا ليواصل امرأة أن يضع قلنسوته على باب المنزل، ثم يدخل حتى إذا ما جاء آخر للغرض نفسه، ورأى القلنسوة على الباب، يرجع أدراجه لأنه يُدرك أنّ ثمة شخصًا في شغل»[1]. وهذه الآراء المتداولة عند كلّ من الوزير نظام الملك والشهرستاني فيها كثيرٌ من التجنّي والتحامل، خاصة أننا نقرأ آراء حول مزدك والمزدكية سابقة لعصر نظام الملك، وما ميّز ذلك العصر من فرضٍ لثقافة السلطة آنذاك والتأثيرات التي ساهمت في نشرها مدارس السلاجقة والنظاميات التي سوف تكون لنا وقفة معها في خاتمة مطافنا مع القرامطة. فالطبري (ت 310هـ) الذي يعدّ أقرب للأخذ عن المصادر التي تناولت الشأن المزدكي من نظام الملك والشهرستاني قد نفى تلك الإباحية عن مزدك وعزا إلى السفلة والغوغاء والانتهازيين تلك الأعمال المزرية التي ألصقت بالمزدكية حيث ذكر: «فافترَض السفلة ذلك واغتنموه وكاتفوا مزدك وأصحابه وشايعوهم فابتلى الناس بهم»[2].

هكذا فإن كل تلك التُّهم بالإباحة والمروق عن الروابط الاجتماعية والأسرية قد زيَّنها خصومهم.

---

(1) سياست - نامه، ص 239 - 240.

(2) تاريخ الطبري، ج 1، ص 419.

وطرأ دسٌّ على المزدكية خاصّة فيما يشاع عن إباحية النساء كما اتُّهم ماني بإباحية «اللواط» في حين أنّ سيرته تُخالف كل ما قيل عنه، ولفِّقت قصة تتَّهم مزدك نفسه بطلبه من قباذ الأول[1] تمكينه من زوجته أم كسرى «أنوشروان» للمتعة بها فأجابه إلى ذلك، وهذه هي الطّامة الكبرى التي أثارت نقمة أعيان المجتمع الساساني. ويتنزَّل هذا في نطاق حملة الدسّ والتشويه ضدّ شخص مزدك وما أشيع محاولة من خصومه للقضاء عليه[2]. أمّا تعاليمه فبعيدة عمّا نُسِب إليه، فقد أمَرَ أتباعه بالكفّ عن ذبح البهائم حتى يأتي عليها أجلها، وقال: يكفي الإنسان ما تنبته الأرض وما يتولَّد من الحيوان كالبيض واللبن والسمن والجبن[3]، وهذا نجده عند أتباع الديانات الهندية بشكل واضح[4]. كما وجدنا هذا عند بعض الشيوخ العقل من الدروز في سوريا ولبنان، والمثال المشهور في التراث الأدبي هو الفيلسوف الشاعر العربي الكبير أبو العلاء المعري الذي حرَّم على نفسه أكل منتوج ذوات الأرواح كالبيض واللبن واللحم إلى أن مات[5]. وقد استطاع «قباذ» الذي خُلِع من مُلكه العودة إلى الحكم

---

(1) البيروني، **المصدر السابق**، ص 209. ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج I، ص 413.

(2) البيروني، **المصدر السابق**، ص 209. ابن الأثير، **المصدر السابق**، ج I، ص 413.

(3) الدينوري، **المصدر السابق**، ص 66. المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 247 - 248. البيروني، **المصدر السابق**، ص 209.

(4) أبو العلاء المعري، **لزوم ما لا يلزم** (اللزوميات)، دار صادر بيروت، لبنان، (د. ت)، ص 295.

(5) الدينوري، **المصدر السابق**، ص67. المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 248. ابن النديم، **المصدر السابق**، ص 480. الشهرستاني، **المصدر السابق**، ج I، ص 249. ج. ويدجري ألبان، **المرجع السابق**، ج I، ص 142. محمد حرب فرزات، **المرجع** =

ما بين (502 - 531م) بعد أن وطَّد أركان دولته، وعمل على إضعاف الحركة المزدكية حيث لم يَعُدْ أي اعتبار لكهنة مزدك، خاصة أن المزدكية هدَّدت مصالح العائلة المالكة وما تتمّع به من امتيازات وما تملكه من ثروات. وقد وضع كسرى أنوشروان ابن قباذ الأوّل حدًّا لحياة مزدك ولدعوته وأتباعه كتمهيد للنجاحات التي سوف يحرزها طيلة حكمه كإمبراطور ساساني عظيم (531 - 579م)، ففي سنة 528م قتل مزدك مع ثمانين ألفًا من أتباعه وذلك في المناطق الممتدة ما بين «حادر» و«النهروان» من أرض العراق، وبذلك تمّت تسميته بـ «أنوشروان» أي جديد الملوك[1]، ووحَّد ديانة مملكته على المجوسية حينما تولى عرش أجداده سنة 531م، علمًا أنه منح رعيته نوعًا من الحرية الدينية وخفَّف من عقوبة الارتداد عن دين زرادشت إلى السجن بدل الإعدام ثم إصلاحهم بالوعظ والإرشاد[2]، بل تذكُر المصادر التاريخية إقامته مناظرات دينية بين رجال الدين الزرادشتيين ورجال الدين المسيحيين[3]، وهذه من الحلول التي رآها جديد الملوك للقضاء على التعصّب الديني. ومع كلّ ذلك تبقى معلوماتنا عن المزدكية محدودة لأنّ مَن كتبوا عنها هم خصومها، وكما يعلم الجميع أنّ كتابة التاريخ تعود للمنتصر فتتكيَّف بآرائه ومواقفه، وإذا

= **السابق**، ص 159. محمد صالح الزبياري، **المرجع السابق**، ص 92.

(1) المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 248.

(2) المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 251 – 252.

(3) المسعودي، **المصدر السابق**، ج I، ص 251. آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب، القاهرة، 1958، ص 302 - 347. سامي سعيد الهاشمي الأحمد وجواد رضا، **المرجع السابق**، ص 161 - 164. محمد صالح الزبياري، **المرجع السابق**، ص 92.

قمنا بنوع من المقارنة بين تعاليم المزدكية، ذات الشأن الاجتماعي، والألفوية القرمطية التي سنَّتها مدرسة السوّاد وتعمَّقت تنظيماتها في كيان القرامطة ببلاد البحرين، وجدنا أنّ تلك التراتيب ذات امتدادات أقدم حتى من الظهور القرمطي، وهذا ما يجعل المدرسة القرمطية في فلسفتها وتنظيرها قد نهلت من التراث الفارسي الفكري.

فألفوية حمدان قرمط في السوّاد، وتنظيمات أبي سعيد الجنابي، جعلت الآراء الاتّهامية نفسها التي قدحت في مزدك وأتباعه تعيد التُّهم نفسها إلى حمدان قرمط والقرامطة عمومًا. لذلك جعلوا من مرجعيتهم الفكرية ذات منشأ فارسي وألصقوها بتلك المجموعات «النابية» عند أصحاب البيوتات القديمة في إيران، فأصحاب أدبيات الملل والنحل يرون أنّ الذين أسَّسوا دعوة الباطنية جماعة من الموالين للتيارات الدينية الإيرانية وإن تعدَّدت ألقابهم وتسمياتهم على اختلاف الأعصر والأزمنة[1]، فمبادئ مزدك ودعوته الاجتماعية إلى إشراك الفقراء والمعدمين في أرزاق وأملاك الوجهاء والأعيان يقابلها عند القرامطة تلك الألفوية في السوّاد وسلوك مسلك تزهّدي، والتنظيمات نفسها عمَّمها بشكلٍ نموذجي أبو سعيد الجنابي في بلاد البحرين، فالألفوية القرمطية المطبَّقة بأرض السوّاد شبيهة في طرحاتها الاجتماعية بتلك الأفكار التي عمل مزدك وأتباعه على نشرها في بلاد فارس وإنْ اختلفت الطريقة، فوفقًا لرواية «أخي محسن» نجد أنّ قرمط أقام في كل قرية رجلًا مختارًا من ثقاتها (برتبة داعٍ) يجمع ما عند أهل قريته من بقر وغنم وحليّ ومتاع وغيره، وكان

(1) الغزالي، **فضائح الباطنية**، ص 21 - 25. ابن الجوزي، **المنتظم**، ج IIV، ص 231 - 237. **القرامطة**، ص 35 - 50. الديلمي، **بيان مذهب الباطنية**، ص 5.

يكسو عاريهم ويُنفق على سائرهم ما يكفيهم، ولا يَدَع فقيرًا بينهم ولا محتاجًا ولا ضعيفًا، وأخذ كلُّ رجل منهم بالانكماش في صناعته والكسب بجهده ليكون له الفضل في رتبته، وجمعت المرأة كسبها من مغزلها والصبيّ أجرة نطارته للطير وأتوه، فلم يمتلك أحد منهم إلّا سيفه وسلاحه[1].

وإنْ اختلفت القرمطية كدعوة وتطبيقات عن المزدكية، وذلك أنّ مساواة مزدك تنادي بإشراك الأغنياء للفقراء في أموالهم وأرزاقهم بشكل مطلق، بينما ألفوية القرامطة تنادي بتعاون أفراد المجموعة الاجتماعية نفسها بشكلٍ ألفوي ليتعاونوا لقضاء حاجاتهم جميعًا، فإن هناك جذعًا مشتركًا بينهما وهو أنّ آراء كِلا الطرفين قد اصطبغت بصبغة دينية تميّزت بها تعاليمهما، ففي الألفوية القرمطية نرى أنّ قرمط فرض عليهم الألفة، وهو أن يجمع أموالهم في موضع واحد وأن يكونوا فيه أسرة واحدة لا يفضِّل أحد منهم صاحبه وأخاه في مُلك يملكه وأنه عرَّفهم أنهم لا حاجة بهم إلى أموال تكون معهم لأنّ الأرض بأسرها ستكون لهم دون غيرهم، وقال: «هذه محنتكم التي امتحنتم بها ليعلم كيف تعملون»[2].

وقد قيل في موقف القرامطة إنه موقف مزدكي، وقيل فيهم إنهم أتباع مزدك في قوله «بإباحة الأموال» و«استطراد النساء» وسواء كان ذلك القول صحيحًا من الزاوية التاريخية أم لا، فإنّ

(1) النويري، **نهاية الأرب**، ج XXV، ص 194 - 195. الدواداري، **كنز الدرر**، ج VI، ص 50. المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، ج I، ص 157.

(2) النويري، **نهاية الأرب**، ج XXV، ص 194. الدواداري، **كنز الدرر**، ج VI، ص 49 - 50. المقريزي، **اتعاظ الحنفاء**، ج I، ص 157.

القرمطية كما المزدكية شكّلت نوعًا من الرفض والمقاومة ضدّ تردّي أوضاع الرعية وانقسامهم إلى طبقات غنية مستأثرة بكل شيء وطبقات فقيرة معدمة، مستلهمة في ذلك صورًا عن مجتمع المساواة الذي مرَّت به البشرية في مراحلها الأولى، وبالتالي فإنّ الرعية في كلِّ محطاتها تتوق للخلاص، والقرمطية كما المزدكية لم يكن بإمكانها أن تخرج من كونها تنتمي إلى مرحلة تاريخية سادَ فيها أبناء البيوتات القديمة عند الفرس والعساكر والأمراء والمتنفِّذين في دوائر الخلافة العباسية.

وقبل الانتقال إلى المنبثقات المزدكية لا بدّ من الإشارة إلى أنّ خصوم القرامطة يتَّهمونهم بالمشاعية القديمة و«الإباحة» بما فيها «العهر» الأخلاقي الماجن وغير المقيَّد بأعراف ونُظُم اجتماعية ودينية، وهذا سوف يكون موضع نقاش وتحليل في حينه، وأنهم قد استوردوا تلك الأفكار ونقلوها من «أعداء الإسلام» من «المزدكية» فكما مرّ معنا في أول ما تطرَّقنا للشأن المزدكي ما ذكره صاحب «سياست - نامه» «بأن الإسماعيلية والقرمطية يمثلان استمرارًا للحركة المزدكية» ويقدِّم لبحثه عن عقائد الإسماعيلية ونشاطهم بوصفٍ مسهب لحركة مزدك[1] وتشمل المشاعية والألفة الأموال والنساء، كما مرّ معنا عند أصحاب الاتهامات الذين عدَّدوا مرجعيات وتسميات القرامطة والباطنية.

وقبل طيّ هذه الصفحة لا بدّ من الإشارة إلى أنّه يجب التفرقة

---

(1) نظام الملك، **سياست - نامه**، ص 237 - 253، ص 279. برنارد لويس، **أصول الإسماعيلية**، ص 199. حسن بزون، **القرامطة: بين الدين والثورة**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، 1997م، ص 198.

بين مزدكية مزدك ومزدكية المزدكيين، باعتبار أنّ خلية من الأخلاط التي نراها في الأخرى قد اختلطت بالتعاليم والتي أخذت لونًا مساواتيًّا بحتًا، وقد حوَّلتها غرائز الأتباع إلى لون إباحي بحت[1]. عرفت المنطقة العربية، وتحديدًا الحيرة، انتشارًا وقبولًا في بعض دوائر الحكم بالمزدكية ورفضًا من قِبَل حاكم الحيرة التاريخي المنذر الثالث المعروف بابن «ماء السماء»، حيث عُزِل عن حكم الحيرة بسبب النزاع الذي دار بينه وبين «قباذ بن فيروز» في هذا الموضوع[2]، وقد لجأ المنذر بعد عزله إلى القبائل العربية في الصحراء وظلَّ لاجئًا حتى توفي قباذ ومَلَك بعده ابنه «أنوشروان» الذي قاوم المزدكية وعارضها في أيام والده «قباذ»، فأعاد المنذر إلى ملك الحيرة. وكان قباذ حين عزل المنذر، قد ولّى عرش «الحيرة» الحارث بن عمرو الكندي، وقد عزل «كسرى أنوشروان» الحارث الكندي بعد وفاة والده قباذ وأعاد العرش إلى «ابن ماء السماء»[3]. ويعلّق جواد علي على هذه القضية بقوله: «وليس بمستبعدٍ في نظري أن تكون هذه القصة قصة دخول الحارث الكندي في المزدكية ومتابعته دين قباذ بن فيروز من وضع أهل الحيرة المُعادين لكندة وضعوها وألصقوها بالحارث الكندي لتكون سبّة له وعارًا عليه وعلى كنده، لهذا العمل الذي قام به تجاههم، وهم كما نعلم يكرهون هذا الكندي، وينكرون

---

(1) أبكار السقاف، **الدين في الهند والصين وإيران**، ص 208.

(2) **Noeldeke, (Th), Ghassanischen**, P 18؛ آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 314

(3) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، مطبعة المجمع العلمي العراقي، 1375هـ/ 1956م، ج VI، ص 67 - 69. نبيه عاقل، **تاريخ العرب القديم والعصر الجاهلي**، جامعة دمشق، 1985 - 1986م، ص 178.

توليه الحيرة، ولا يدخلون اسمه في قائمة ملوك الحيرة، كما صرح بذلك ابن الكلبي»[1].

ارتبطت حادثة القضاء على المزدكية إذًا بعودة المنذر III كما تقدَّم إلى ملكه في الحيرة بعد قضائه على الحارث بن عمرو، وتحوَّلت المزدكية إلى الدعوة السرّية حتى نهاية الدولة الساسانية وقد ظهرت بأسماء أخرى في العصر العباسي[2] وأثَّرت، على حدّ زعم البعض، بشكل كبير على البابكية والقرامطة وغيرها... [3] وهذا ما يجعلنا نقوم بعملية استطلاع وكشف دراسي حول المجموعات التي كانت ذات صلة بالمزدكية والقريبة في طرحاتها من القرامطة.

أ - الخرمية:

الخرمية هي فرقة دينية متطورة عن المزدكية، وبالتالي تؤمن كغيرها من المجموعات «الفرقية» بثنوية وصراع الخير (إله النور) مع الشرّ (إله الظلمة)، وهي تمثل تواصلًا مع المزدكية في مشروعها الاجتماعي الإصلاحي.

وقد عبَّرت الخرمية عن رفضها واحتجاجها على الظلم، المسلط على الرعية باحتجاجات وانتفاضات عامة امتدت من أذربيجان وأرمينيا وعبر إيران إلى بلاد ما وراء النهر، حيث ردَّدت أصداءها هضاب البامير. ولمّا كان منتسبوها من بلدان مختلفة

---

(1) جواد علي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج VI، ص 71.

(2) آ. مفيد رائف العابد، **معالم الدولة الساسانية**، ص 120. فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 185.

(3) فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، ص 185.

ولاستمرار فعاليتها سنين طويلة، عدَّها المؤرِّخون والباحثون فرقًا عديدة وهم: فرق «الكرذكية وأبو مسلمية والماهنية والأسبيدجامكية، والكوذكية، بنواحي الأهواز وفارس وشهرزور، من الآخر بنواحي سغد سمرقند، والشاش وزايلاق»[1]. وجميع هذه المجموعات «الفرقية» ذات مرجعية مزدكية، فمن تلك المجموعات التي ظهرت على سطح الأحداث السياسية في العصر العباسي في بلدان متعددة لسنين طويلة نذكر (مبيضة، محمرة، بابكية...)[2]، لهذا التبس على المؤرِّخين والباحثين أمرها كما اختلفوا في أصل تسميتها[3]، كما اختلف المؤرخون في تسمية الجماعات المنظمة لفرقة الخرمية. لقد اختلط الأمر على المؤرخين والباحثين في أصل تسمية الخرمية وفي الجماعات المنضمّة إليها، فالمسعودي (ت 346هـ) لا يضبط أسماء الجماعات الخرمية حتى في مؤلَّفاته المختلفة فيسمّيهم في «التنبيه والإشراف» الكوذكية منهم والكوذشاهية»[4]، أمّا ابن النديم (ت 378هـ) فنجده يخلط بين المزدكية والخرمية، إذ اعتبرهما جميعًا خرمية معتبرًا المزدكية الخرمية الأولى والبابكية الخرمية الثانية[5] وقد اقترب عبد القاهر البغدادي (ت 429هـ) في آرائه حول الخرمية من تعريف صاحب الفهرست حيث اعتبر المزدكية خرمية

(1) ر. س زيهنير، **المجوسية الزرادشتية**، ص 517.

(2) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 146.

(3) ضياء الدين موسا يفيح بونيباتوف، «الخرمية»، مجلة **أخبار أكاديمية العلوم الأذربيجانية السوفيتية**، العدد II، 1959م، ص 45 - 50.

(4) المسعودي، **التنبيه والإشراف**، ص 322.

(5) **الفهرست**، ص 479 - 480.

سابقة للإسلام والبابكية المازيارية خرمية العهد الإسلامي[1]، إلاّ أننا نجد عند البغدادي ذكرًا للخرمية في مجال آخر بأنهم على طريقة المزدكية وكان أهل «جبلة» (يقصد بابك) خرمية على طريقة المزدكية[2]، وكذلك شابَهَ الإسفرائيني في تعريفه للمزدكية والخرمية[3] آراء البغدادي.

هذا الخلط أوهَم البقية وأوقعهم في ارتباك لا يميزون فيه بين المزدكية والخرمية، وقد اعتبر المقدسي الخرمية فرقًا وأصنافًا[4]، وهنالك رأي حول اسم «خرم» يرجع التسمية إلى زوجة مزدك «خرمة بنت فاده» التي كانت قد فرّت مع رجلين من المدائن إلى ضواحي الريّ وأطرافها، وأخذت تدعو الناس فأطلقوا عليهم لقب «الخرمية»، لكنهم كتموا أمرهم ولم يجرؤوا على إعلان مذهبهم[5]، والشهرستاني لم يتطرق إلى الخرمية وإنّما يخلط بين المزدكية والخرمية إذ إنه لم يذكر الخرمية هنا إطلاقًا. لقد ورد ذكر الخرمية لدى الشهرستاني عند كلامه عن فرقة الهامشية والتي هي إحدى فرق الكيسانية، لقد ذكر الشهرستاني الهامشية «وعنها نشأت الخرمية

---

(1) **الفرق بين الفرق**، ص 266.

(2) **الفرق بين الفرق**، ص 284.

(3) الإمام الكبير أبي المظفر الإسفرائيني (ت 471)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط I، 1403هـ/ 1983م، ص 135 - 136.

(4) البلخي المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج VI، ص 30.

(5) نظام الملك الطوسي، **سياست - نامه**، ص 254. حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 147.

والمزدكية في العراق»[1]، ويعتبر ابن الجوزي كلمة «خرم» لفظ أعجمي ينبئ عن الشيء المستلذّ المستطاب الذي يرتاح الإنسان له، وإن الخرمية لقب للمزدكية[2]. وينفرد عزالدين «ابن الأثير» بقوله إنّ «معنى خرم الفرح وهي مقالات المجوس والرجل منهم ينكح أمه وأخته وابنته ولهذا يسمّونه دين الفرح»[3]، وقد أجمَعت عديد الدراسات الاستشراقية على ترديد أقوال السابقين وعملت على وصم الخرمية بالإباحة والاستهتار[4]. ويردّ الدكتور عبد العزيز الدوري معتمدًا على آراء صديغي «Sadighi» على جميع تلك الآراء الاستشراقية التي تُنكر وجود فرقة الخرمية، فيَذْكُر بأنّ الخرمية فرقة دينية ترجع مبادئها إلى مزدك الإباحي ثم حصل فيه تطور بمرور الزمن وأنهم اتخذوا لأنفسهم لقب «خرم دينا أو أهل دين الفرح»[5]، والظاهر أنّ محاولات وصم ونعت «الخرمية» بالإباحية والاستهتار هي ذات أهداف استهدافية بغرض الحطّ من الشأن والتشويه، بغض النظر عن أهداف ذلك الطرف صاحب التسمية المقصودة. ويوجد رأي ثالث حول أصل التسمية الخرمية، يُرجع ذلك إلى اسم منطقة أذربيجان غير البعيدة عن آردبيل وقد وردت في أقوال المسعودي[6]،

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج I، ص 152.

(2) ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، ص 107 - 108 .

(3) **الكامل**، ج V، ص 184.

(4) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 148.

(5) عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط II، 1988م، ص 67 - 69.

(6) **مروج الذهب**، ج III، ص 277.

وقد ذهب أحد المستشرقين الأذريين[1] إلى قبول التسمية والتفسير الجغرافي لمنشأ اسم «خرم» إذا لم تكن هنالك تفاسير أخرى أو لم توجد آراء معترضة على تفسيره هذا[2].

ولا شك أنّ هذه الرواية هي الأقرب إلى القبول من الروايات السابقة، ويَعتبر هذا المستشرق أنَّ أصل كلمة «خرم» من النار فهو يقول «من غير أن نمسّ هنا المشكلة المستقلة والمعقّدة عن علاقات أيديولوجية المزدكيين والخرميين بعبادة النار الزرادشتية، المزدية، نقترح تحليلًا لمصطلح «خرم» على أساس مفهوم في اللغتين الفارسية والأرمنية خور تعني شمسًا في الأولى ونارًا في الثانية، النار التي لا تُرى ولا تمس»[3].

وقد يكون هذا الرأي منطقيًّا لأنه ربط العلاقة بين التسمية وعبادة النار. ومع ذلك أذهب إلى نسبة أصل التسمية إلى زوجة مزدك «خرمة» باعتبار أنّ جميع تلك الحركات السابقة للإسلام والتي ظهرت بعد ذلك قد حملت أسماء قادتها وزعمائها، من ذلك نذكر الحركة القرمطية وقبلها الإسماعيلية وكلتاهما نسبة إلى إمام أو داعية. ناهيك عن الحركات الأخرى.

وإذا أردْنا التحليل أكثر في منشأ التسمية الخرمية تبيَّنا أنها قد تعود لزوجة مزدك التي تزعَّمت حركته في الطور السري وهذا ممكن جدًّا، أمّا معنى «خرمة» ونعني بذلك المنشأ الأصلي لاسم زوجة

(1) من آذربيجان.

(2) ضياء الدين موسى يفيح بونيياتوف، «الخرمية»، مجلة أخبار أكاديمية العلوم الأذربيجانية السوفيتية، المجلد XV، العدد 1959، II، ص 45.

(3) بونيياتوف، «الخرمية»، ص 50.

مزدك فقد يكون من «النار التي لا ترى ولا تُمسّ» وكلنا يعلم أهمية النار في المعتقدات الإيرانية.

ولهذا فإن عديد الحركات السياسية والتي أخذت صبغة دينية قد استمدَّت تلك المرجعية الدينية من المجموعات الأكبر، ثم أحدَثَت عليها بعض التعديلات حسبما تقتضيه تلك التطورات في عصرها، وهذا ما لاحظناه في عمليات إبحارنا مع الزرادشتية والمانوية ثم المزدكية ومن ثمة فإن «الخرمية» هي امتداد تواصليّ للنشاط المزدكي، لكن في عصر «التقيَّة» الذي تزعَّمته زوجة مزدك «خرمة بنت فاده» ثم انبثقت بعد ذلك عن الأصل الحركي عديد القيادات في العصور الإسلامية.

ونظرًا إلى جنوح الخرمية للعمل التقوي السرّي لتلك الأسباب الأمنية التي قضت على آلاف من أتباع الحركة المزدكية، أصبح التخفي وعدم إظهار العقيدة أمرًا أساسيًّا ومميزًا لهم، فسمَّتهم المصادر بالباطنية[4].

وهنا نجد عديد الباحثين الذين كتبوا عن الخرمية يطلقون عليهم التسمية الأصلية وهي المزدكية، ونظرًا إلى ظهورهم الجديد في العصر العباسي فقد أطلقت عليهم الدراسات الحديثة اسم المزدكية الجديدة[5]. وإنّ هذه التسمية لا يمكن اعتبارها نهائية لأن الخرميّة فرقة متطوّرة عن المزدكية متأثّرة بالوضع الجديد نظرًا إلى

---

(4) نظام الملك الطوسي، **سياست - نامه**، ص 285.

(5) آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ص 247. سعيد نفيسي، **آذربيجان قهرماني بابك خرم دين**، باكو، أذربيجان، 1960م، ص 20. حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 149.

عمليّات الأسلمة والمحيط الإسلامي العام[1].

الخرمية إذًا هي تلك الحركة التي قادتها زوجة مزدك بشكلٍ سرّي وحملت أسماء تلك القيادات التي رفعت الشعارات الدعائية نفسها للخرمية وإن لبست حركاتهم لبوسًا إسلاميًا.

لذلك فإن جميع الحركات الإيرانية كالمسلمية نسبة لأبي مسلم الخراساني ذات جذور «خرمية»، وكل «الثورات التي قامت في إيران والتي قادها مدَّعو النبوة من سنباذ المجوسي (754 - 755م)، وأستاذ سيز (766 - 768م)، ويوسف البرم المقنّع (777 - 780م)، وعلي مزدك (833م)، وبابك الخرمي (816 - 838م) كانت على الأغلب مرتبطة بذكرى أبي مسلم»[2] وهذا ما يجعل كل تلك الحركات السياسية الإيرانية تَعتبر أبا مسلم الخراساني رئيسًا دينيًّا لهم[3]، وإن كانت الحركة الخرمية أقدم من اندلاع الثورة العباسية، إلّا أن الحركات ذات المنشأ الخرمي قد تأثرت بدعايته[4].

ووجّهت للخرمية تهمة الإباحة والمجون وهي التهم نفسها التي وجِّهت للمجموعات الإيرانية السابقة وحتى للمجموعات المذهبية الإسلامية «الإسماعيلية والقرامطة»، وإن كانت مدرسة فقهاء الخلافة توجِّه سهام اتهاماتها لكل المخالفين للخطّ العقائدي للسلطة، إلَّا أن هذه المجموعات الدينية الإيرانية في أصل ومنشأ

---

(1) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 150.

(2) إدوارد. ج براون، **تاريخ الأدب الإيراني من الفردوسي إلى سعدي**، ترجمة محمد كفافي وآخرون، القاهرة، مصر، 1959م، م I، ص 247.

(3) Sadighi. (G. H), **Les mouvements religieux Iraniens**, Paris, 1938, p 121.

(4) عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول**، ص 69.

معتقداتها لم تكن ذات انتماء إسلامي أو كتابي ولكن لأنها سلكت في سياساتها مع الخلافة وولاتها مسلكًا حرابيًّا كانت تهمة «الخروج» و«المروق» كثيرة التردُّد على ألسنة الفقهاء وأصحاب المقالات.

والظاهر أنّ هؤلاء خلطوا ما هو سياسي بما هو عقائدي، علمًا أنّ المقدسي (المطهر بن طاهر) زار مناطق الخرمية وتناقش معهم في مسائل عديدة وكان في تقريره فيه جوانب من الحيادية، فقد وصفَ فيه ملاطفتهم وعرَّج على موضوع إباحة النساء حيث قال في ذلك أنه وجد منهم مَن يقول بإباحة النساء على الرضا منهن، وإباحة كلُّ مَن يستلذ النفس وينزع عليه الطبعة ما لم يَعُد على أحد بالضرر[1]، وحسب إشارات المقدسي فإنه لم يذكر بأنهم يستبيحون النساء كما تعالت أصوات الاتّهام من قبل مرجعيات الخلافة ومحازبيها، بل وجد منهم مَن يقول باستباحة النساء وعلى الرضا منهن، والظاهر أن المقدسي لم يتلمَّس ذلك بشكله العلني أو يتأكد من تلك التهم التي أطلقت جزافًا عليهم من قبل السابقين والمعاصرين لهم، بينما نجد «ابن الجوزي» يتهمهم ويطلق عليهم تلك التهمة التي التصقت بالقرامطة وبجميع المجموعات الباطنية، عن تلك الليلة الحمراء والتي سمَّتها المصادر المعاصرة للتيارات القرمطية بالليلة المدعوّة عندهم «بالماشوش»[2]. أمّا ما ذكره ابن الجوزي عن الخرمية وأتباعهم «... فقد بقي من البابكية جماعة يُقال أنّ لهم ليلة في السنة

(1) البدء والتاريخ، ج VI، ص 142.

(2) ابن المقرب العيوني، ديوان ابن المقرب وشرحه، تحقيق أحمد موسى الخطيب، نشر مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري، الكويت 2002م، ج II، ص 957.

تجتمع فيها رجالهم ونساءهم ويطفئون السرج يتناهضون للنساء فيثب كل رجل منهم إلى إمرأة»[1].

لقد كانت الخرمية تسعى إلى تحقيق المساواة التي نادى بها مزدك من قبل. وقد وقفت ضد الخرمية أصحاب النفوذ من وجهاء القبائل العربية والفارسية كما تجند ضدّهم فقهاء الخلافة ورجال الدين الزرادشتي[2]. لقد ناصبت الزرادشتية، كما مرّ معنا، العداء للمزدكية. وفي العهود الإسلامية وجّهت الزرادشتية عداءها ضدّ الخرمية وريثة المزدكية. ومع أنه لم يبْقَ للزرادشتية من شأنٍ يُذكر في الحياة السياسية، إلّا أنه بقي لها النفوذ العقائدي وسط الذمِّيين الإيرانيين، أمّا الإسلام فكان يمثله (بالنسبة إلى الخرميين) رجال السلطة ومَن التفَّ حولهم من الملاكين المحلين الذين انتقلوا من الزرادشتية إلى الإسلام واعتنقوا مذهب السلطة وبقوا على امتيازاتهم[3]، بينما الزرادشتيون البسطاء انتقلوا إلى الشيعة[4] لأنّ الخوارج والحركات الشيعية مجموعات مذهبية إسلامية مناهضة ومعارضة لسلطة الخلافة. وكان الخرميون بدورهم ضد الزرادشتيين وضد المسلمين الدائرين في تلك السلطة. وهكذا فإن أيّ تحرك انتفاضي ضد هؤلاء قد اتّخذ أشكالًا مختلفة، إمّا حرابية أو حركة

---

(1) **تلبيس إبليس**، ص 106.

(2) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 152.

(3) Sadighi. (G. H), **les Mouvements Religieux Iraniens**, P61؛ برنارد لويس، **أصول االإسماعيلية**، ص 85.

(4) المستشرق فاسيلي فلاديمير وفيتش بارتولد، **تاريخ الحضارة الإسلامية**، ترجمة أحمد العيد سلمان، القاهرة، مصر، (د. ت)، ص 66.

إصلاح ديني وذات مشروع إنقاذي مهدوي وأخرى شكّلت هرطقة دينية مكشوفة[1]. وهذا ما جعل غالبية المؤرخين والفقهاء المسلمين يعتبرون الخرمية تسعى لضرب الإسلام وتحطيمه، لذلك عمل هؤلاء على إلحاق القرامطة بهذه المجموعات الدينية ذات المنشأ الفارسي الثنوي وعملوا على فرض قراءاتهم التأويلية عليهم وأخرجوهم من ربقة الإسلام، خاصة بعد أن انضمّت إليهم تلك الشعوب بإرثها الثقافي نتيجة تردّي أوضاعها المعاشية واستفحال المظالم في مناطقهم. وتعدُّ الحركات الشيعية رائدة في تطرُّقها للبرامج الاقتصادية والاجتماعية ضمن تعاليم، لذلك أنشأوا تلك المنظومات الألفوية. وهذا ما جعل الفئات الضعيفة والمستغلَّة تنضم إليها وترفع معها تلك الشعارات الاجتماعية نفسها وتجيرها مذهبيًّا وسياسيًّا ضد السلطة الخلائفية ومحازبيها، فخرجت من بين صفوف هؤلاء الفعاليات والانتفاضات المختلفة ورفعت شعارات سياسية متحدية للعباسيين، فخرمية إيران وما وراء النهر عرفت بـ «المبيضة» وهي جزء من التيار الخرمي المعارض للعباسيين. لذلك رفعوا الرايات البيضاء تحديًّا للعباسيين أصحاب الرايات الخراسنية السوداء[2]، حتى أصبحت المبيضة ترمز للمعارضة للحكم العباسي في مناطق مختلفة من العالم الإسلامي.

ب - البابكية:

هي امتداد وتواصل مع الخرمية وكلتاهما تأخذ مرجعيتها من المزدكية الإيرانية، فهي فصيلٌ منبثق عن الخرمية التي لم تكن فئة

(1) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 152.

(2) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 257. الشهرستاني، **الملل والنحل**، ج I، ص 154.

واحدة، بل كان منها الخرمية المحمرة والخرمية البابكية التي قادها بابك الخرمي كما سوف يمرّ معنا. وقد انتشر هؤلاء في منطقة الجبال بين أذربيجان وأرمينيا وكانوا متأثرين بالعقيدة المزدكية، وكما مرّ معنا تعدد مرجعية اسم الخرمية، ورجَّحنا نسبتها إلى زوجة مزدك كما ذكر الوزير نظام الملك الطوسي[1]، إضافة إلى ما ذكره الخواجة «نظام الملك» نجد تفسيرات أخرى للخرمية البابكية حيث أرجعها البعض إلى «خرم آباد» وهي قرية من قرى الريّ ويطلق عليهم «الخرمدينية» وهم من الصنف الثاني من الخرمية أتباع بابك الخرمي[2]. وممّا تفرض نفسها في تطرُّقنا لمنبثقات المزدكية السؤال عن ماهية بابك، ومن أقدم الأعمال التي كتبت عن شخصية بابك نذكر تلك الدراسة التي أشار إليها صاحب الفهرست والمنسوبة إلى «واقد بن عمرو التميمي» بعنوان «أخبار بابك»[3]، طبعًا هذه الدراسة لم تصل إلينا. ونجد الدينوري يُرجِع أصل «بابك» إلى أبي مسلم الخراساني حيث ذكر: «... وقد اختلفت الناس في نسبه ومذهبه والذي صحَّ عندنا وثَبُتَ أنّه كان من ولد مطهر بن فاطمة بنت أبي مسلم هذه التي نسب إليها الفاطمية من الخرمية»[4]. والظاهر أن هذه المرجعية «النسبية» منتحلة لإضفاء نوع من الشرعية والمرجعية القيادية على صاحبها، خاصّة أن أبا مسلم الخراساني يعدُّ من الضالعين في بناء مداميك الدعوة والخلافة العباسية.

---

(1) **سياست - نامه**، ص 254.

(2) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 266. نظام الملك الطوسي، **سياست - نامه**، ص 285، راجع الهامش رقم 1.

(3) ابن النديم، **الفهرست**، ص 480 - 483.

(4) **الأخبار الطوال**، ص 338.

والظاهر أن ما ذكره ابن النديم هو الذي تمَّ اعتماده من المصادر القديمة والدراسات الحديثة. وتتلخَّص الرواية المذكورة في الفهرست عن أخبار «بابك» في ما ذكره واقد: «وكان أبوه رجلًا من أهل المدائن - دهّانًا - نزع إلى ثغر أذربيجان فسكن قرية تُدعى بلال آباذ من رستاق ميمد. وكان يحمل دهنه في وعاء على ظهره ويطوف في قرى الرستاق، فهوى امرأة عوراء وهي أم بابك، وكان يفجُر بها برهة من دهره، وفيما هي وهو منتبذان عن القرية، متوحّدان في غيضة ومعهم شراب يعتكفان عليه إذا خرج من القرية نسوة يسقين الماء من عين الغيضة فسمعن صوتًا نبطيًّا يترنّم به فقصدن إليه فهجمن عليهما، فهرب عبد الله، وأُخِذَ بشعر أم بابك وجئن بها إلى القرية وفضحنا فيه. قال واقد: ثم إنّ ذلك الدهان رغب إلى أبيها فزوَّجه منها فأولدها بابكًا ثم خرج في بعض سفراته إلى جبل سبلان واعترضه مَن استقفاه وجرحه فقتله فمات بعد مديدة»[1].

وحسب رواية واقد فإنّ أمه وجدت فيه ملامح تلك الشخصية ذات الشأن العظيم[2] وأُخِذ بهذه الرواية، فيما مَن قدح شخصية مزدك مَن تلا ابن النديم من المؤرخين والمؤلفين ومنهم المقدسي (مطهر بن طاهر)، إذ كتب عن أصل بابك «ذكروا أنه كان لغير رشدة وأنّ أمه كانت امرأة عوراء فقيرة من قرى أذربيجان، فشغف بها رجل من نبط السوّاد يُقال له عبد الله فحملت منه وقُتِل الرجل وبابك حمل»[3].

أمّا المؤرخ ميخائيل السرياني فقد أطلق على بابك لقب

(1) ابن النديم، **الفهرست**، ص 480.

(2) ابن النديم، **الفهرست**، ص 480.

(3) **البدء والتاريخ**، ج IV، ص 114 - 115.

المهدي كما كان يُطلِق عليه الأرمن أثناء غزوة لبلادهم[1]، وحسب الظاهر أنّ هذه التسمية تلتقي مع تلك الفرضية غير الدقيقة التي أطلقت حول انحدار بابك الخرمي لأبي مسلم الخراساني والتي ذهب إليها أبو حنيفة الدينوري ومثل هذه الأقوال قد نسجها البعض على أنّ أحد أحفاد أبي مسلم سيكون مهديًّا منتظرًا، وتحت تأثيرات هذه الرواية وقع عديد المؤرخين الأرمن والسريان[2] وهم الشركاء في المجال للخرمية البابكية، أمّا ابن الجوزي فقد ذكر بأن بابك «ولد زنا»[3]. طبعًا إذا أردنا التعليق على هذه الروايات المختلفة بما احتوته من قدح وتجريح في نسب «بابك» تبيّنا بوضوح من وراء مثل هذه الروايات أنها من نسج فقهاء ومحازبي سلطة الخلافة وحتى بقايا الزرادشتية الذين قد ركبوا موجة تيار السلطة كما مرّ معنا.

والظاهر أنّ بابك أزعج خلائف بغداد وخاصّة المعتصم حيث شهدت التيارات المزدكية وتحديدًا الخرمية مدًّا قويًّا فدخل كثر من أهل الجبال وهمذان وأصفهان وماسبذان وغيرهم في دين الخرمية[4]، والظاهر أنّ هؤلاء من مجموعات «الخرمية» النائمة والتي أعلنت ظاهريًّا انضمامها للإسلام ولكن باطنها ما زال حيًّا بمعتقدات الأجداد، فانضموا لكل تلك الحركات الإيرانية التي

---

(1) Kurdian. (H), **Papeke Sahlibn Sunbat**, Pazma veb, Venice, 1959, P 15.

(2) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 22.

(3) **تلبيس إبليس**، ص 106.

(4) ابن العبري (العلامة غريغوريوس الملطي المعروف بابن العبري توفي سنة 685هـ)، **تاريخ مختصر الدول**، دار المسيرة، بيروت، لبنان، (د. ت)، ص 138 - 139.

تُنادي بعصر ظهورٍ للمنتظر الإيراني، وهذا ما تنبأت به «زيجات»[1] الفرس وكُتب الفلك والمنجمين، كما سوف يمرّ معنا لاحقًا مع القرامطة الذين عملوا على توظيف التراث الفلكي الفارسي لتحقيق مشروعهم المهدوي.

والذي يعنينا هنا هو ما تميَّزت به حركة بابك الخرمي عن غيرها من الحركات الفارسية ذات الطابع الديني «القومي»، وهو جهازها المنظَّم وقيادتها القادرة، ممّا جعلها تصمد أمام جيوش الخلافة لفترة طويلة.

ويذهب المؤرخون إلى أنّ مرجعية بابك العقائدية تعود إلى جاويدان بن سهل[2] حيث عمل بابك منذ صغره مع الخرمية الأولى، فتدرَّج في سلّم الرتب والدرجات، وساهم في فعاليات وأنشطة الخرمية، وهذا ما جعله يحظى باحترام وثقة جاويدان وأهله المقربين إليه ورؤساء الخرمية[3]، وهذا ما جعل تلك الرواية التي عمل صاحبها على الحطّ من شأن بابك وجَعْلِه خادمًا أجيرًا بوقت يومه[4]، مشكوكٌ في صحتها.

برز بابك إذًا بتلك الروحية العالية التي جعلت من القيادة

---

(1) نذكر من الأمثلة على ذلك ما نقله أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني، من التراث الفلكي الهندي، راجع في ذلك البانارسي بجيانند، **غرة الزيجات** (أو زيج كرن تلك)، نقله إلى العربية أبو الريحان البيروني، تحقيق نبى بخش بلوچ، المجمع العلمي السندي، جامعة السند، حيدر آباد، السند، باكستان، 1393هـ/ 1973م ص 4 - 13.

(2) ابن الأثير، **الكامل**، ج IV، ص 328.

(3) حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 274.

(4) ابن النديم، **الفهرست**، ص 481.

الخرمية تنصِّبه خلفًا لجاويدان وادّعى بعد ذلك حلول روح زعيمه الروحاني جاويدان فيه[1]. كما آمن وأصحابه بمبدأ الرجعة وبتناسخ الأرواح. كما أباح لأصحابه كلّ ما يلذ النفس، وينزع إليه الطبع ما لم يَعُد على أحد بالضرر، وبالتالي فإنه أباح المحرمات، كما يدّعي خصومه، ورفَع عنهم الفروض الدينية كالصلاة والصوم والحج والزكاة[2].

أثارت «الخرمية البابكية» حربًا شعواء على العباسيين، قتلة أبي مسلم الخراساني، لذلك عملوا على خلق نسب لبابك وأرجعوه لفاطمة بنت أبي مسلم الخراساني كما رأينا، حيث كانوا يسعون بذلك إلى إعادة أمجادهم التاريخية والانتقام لمقتل أبي مسلم[3]. أعلن بابك الحرب على الخلافة العباسية سنة 201هـ/ 816م متخذًا من جبال آذريبجان مركزًا لحركته. ثم توسَّع في مناطق الجبال بين همذان وأصفهان. وانتشر أصحابه بعد ذلك في طبرستان وجرجان وبلاد الديلم يعيثون فسادًا ويثيرون الاضطراب، يساعدهم على ذلك انصراف المأمون إلى الشؤون الخارجية وانهماك قوّاته بحرب البيزنطيين، وقوة حصانة المنطقة الجبلية التي اعتصم بها بابك وجماعاته[4]. وعلى الرغم من الجهود التي بذلها المأمون للقضاء

---

(1) ابن الأثير، **الكامل**، ج IV، ص 328. أمينة بيطار، **تاريخ العصر العباسي**، طبع جامعة دمشق، (د. ت)، ص 169.

(2) البلخي المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج VI، ص 30 - 31.

(3) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي**، ج II، ص 91.

(4) سهيل زكار، **تاريخ العرب والإسلام**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1975، ص 273. أمينة بيطار، **تاريخ العصر العباسي**، ص 170. حسين قاسم العزيز، **البابكية**، ص 285 - 295.

على هذه الحركة، فقد استمرت بعد وفاته، وفي عهد المعتصم تفاقم أهل بغداد من حركة بابك الخرمي، خاصة بعد انتشار قواته في مجال أذربيجان والمناطق المجاورة لها وحصوله على دعم ملك أرمينية والبيزنطيين، فقد فقدت السيطرة على المناطق الواقعة بين أذربيجان وإيران علمًا أنّ تلك المناطق تموج بالمذاهب والتيارات المختلفة. فهناك بقايا الزرادشتية والمانوية والمزدكية، والأبو مسلمية (أتباع أبي مسلم الخراساني). وكلُّ هذه المنظومة العقائدية مجتمعة تكون عقائد البابكية الخرمية[1]، وبالعودة لعقائد ومبادئ الخرمية البابكية وفي مسعى «مقارناتي» بين هذه العقائد وما اشتركوا فيه مع القرامطة نشير إلى الحراك الذي قادته تلك المجموعات السياسية الإيرانية في العصر العباسي وبشكلٍ خاص تلك العلاقة التي ربطت آل البيت العباسي المالك بالموالي.

والمبادئ التي ذكرتها أدبيّات أصحاب المقالات والفرق، وحتى الكتابات ذات البُعد الفلكي نلتمس فيها ذلك المشروع السياسي ذو الصبغة الدينية أو المحفوفة بذلك الإرث الديني الفارسي القديم، من ذلك ما ذكَرَته المصادر بأنّ «الخرمية احتالوا في إزالة الملك إلى العجم في السرّ ومحصول أمرهم التعطيل والإلحاد»[2]. كذلك نجد عندهم أتباع البابكية الخرمية الارتقاء بالبشر إلى مضاف الآلهة، فقد ادعّى بابك كما مر معنا، بأنّ روح جاويدان حلّت فيه حتى أصبح الخرمية يقولون: «آمنا بك يا روح بابك كما آمنا بك

(1) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي**، ج II، ص 92.

(2) البلخي المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج IV، ص 115.

يا روح جاويدان»[1]. ونجد مبدأ الرجعة من أساسيات العقائدية عند قرامطة البحرين حيث يشير الرحالة الفارسي ناصر خسرو القبادياني بأنه «يرابط على قبر «أبي سعيد» مؤسس الأسرة الحاكمة في البحرين فارسٌ على صهوة جواده ويتناوب الجند حراسة ذلك القبر ليل نهار وهم يتوقعون انبعاث أبو سعيد من القبر. لذلك وضعوا على القبر فرسًا مطهّمًا في غاية الزينة والأبهة ليركبه الأمير إذا قدّر له أن ينبعث من قبره»[2]. وقد عبَّر مؤسس الكيان القرمطي في بلاد البحرين صراحة عن رجعته وبعثه من جديد لأبنائه وتناقل الأهالي لهذه الرواية «... إنّ أبا سعيد قال لأبنائه وهو على فراش الموت إنني سأُبعَث وأعود إليكم بعد موتي»[3]. لذلك رأى البعض أنّ مبدأ الرجعة قال به غلاة المتشيعين[4]، ومن مبادئ البابكية الخرمية التي ذكرها الوزير نظام الملك: رفضهم لجميع الفروض الدينية الإسلامية كالصلاة والصوم والحج والزكاة، وإباحة شرب الخمر، وبإباحة المحرمات والاشتراك في النساء[5]. وحسب ما ذكره الطوسي أنّ من بين جماعات البابكية الخرمية مجموعات انتمت في الظاهر للإسلام ولكن لم تقرّ بتلك الواجبات والفروض الدينية الإسلامية حسب ما أشار إليه نظام الملك الطوسي. ويبدو أن تلك

---

(1) البلخي المقدسي، **البدء والتاريخ**، ج IV، ص 116.

(2) ناصر القبادياني ناصر خسرو، **سفر - نامه**، ترجمة وتقديم أحمد خالد البدلي، الناشر جامعة الملك سعود الرياض 1403هـ/ 1983م، ص 169 - 170.

(3) ناصر خسرو، **سفر - نامه**، ص 170.

(4) حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي**، ج II، ص 92.

(5) سياست - نامه، ص 291 - 292. حسن إبراهيم حسن، **تاريخ الإسلام السياسي**، ج II، ص 93.

المجموعات العقائدية الإيرانية دخلت ضمن الولاءات العباسية ولم تعتنق الإسلام ومن ثمة كان ظاهرها موصولًا بالأسماء الإسلامية، أمّا بواطنها فترتبط بتأثيرات عقائد الأجداد التي ما زالت حيّة فيهم. كما أن الفكر المهدوي كان مترسِّخًا عندهم، فحسب نظام الملك أنّ البابكية الخرميّة كانوا «أول ما يتفوهون به في محافلهم ولقاءاتهم إظهار الأسف والحسرة على قتل أبي مسلم صاحب الدولة، ولعن قتلته دائمًا، والصلاة على «المهدي بن فيروز» ابن فاطمة بنت أبي مسلم، الذي كانوا يدعونه «الطفل الحكيم»/ «كودك دانا» أو «الفتى العالم»»[1]. لذلك ربط «الخواجة» نظام الملك المجموعات العقائدية الإيرانية بالباطنية وأرجعهم إلى أصل واحد[2].

تُعدّ البابكية إذًا امتدادًا وتواصلًا للفكر الخرمي، لذلك اعتبرت الصنف الثاني من الفرقة الأم. ولكن الواضح من حركة البابكية أنّ السلطة الخلائفية خلطت ما هو سياسي بين عدوّين متحاربين وما هو ديني وهذا ما جعل من هؤلاء يردِّدون ذلك الكمّ الهائل من الاتهامات التي بقيت حيّة ضدّ كلّ معارض للخلافة مهما يكن مشربه الفكري والعقائدي.

وقد استمرت الحركة الخرمية البابكية بعد قتل زعيمها على يد المعتصم بعد أن مُثِّل بجسده[3] على يد المازيار، وإليه تَنتسب المازيارية، وهم يمثلون امتدادًا سياسيًّا وعقائديًّا للبابكية الخرمية

(1) سياست - نامه، ص 291.

(2) سياست - نامه، ص 292.

(3) البغدادي، الفرق بين الفرق، ص 266 - 269. نظام الملك الطوسي، سياست - نامه، ص 289- 290.

وقد عرفوا بمحمرة جرجان[1]. وفي المجمل، إنّ أغلب الحركات السياسية التي أعلنت تمرّدها على العباسيين ورفعت الرايات البيضاء عصيانًا وخلعًا لهم كانت ذات موقف سياسي من سلطة الخلافة، وأغلب التّهم التي سلِّطت عليها هي نتيجة ذلك الخلاف الذي تحوّل إلى نزاعات، أحيت عند أصحابها روح عقائدهم القديمة، وجعل محازبو السلطة أصحاب كل تمرد أو عصيان لهذه السلطة من ضمن أولئك «المارقين».

(1) البغدادي، **الفرق بين الفرق**، ص 268.

الخاتمة

بعد سبر أغوار معتقدات وأديان منطقة الشرق الأدنى القديم، حيث المهد الأول لإنساننا العاقل، وفيها كانت بواكير التفكير والتوحيد البشري في جميع محطات الإنسانية، وكان طموحنا من هذا كله الوصول إلى نقطة أساسية من أنّ الفكر العقدي عند المجموعات البشرية في العصر الوسيط وغيره ما هي إلّا لبِنَات متكلّسة في التكوين المعرفي العقدي عند شعوب هذه المنطقة منذ أزمنة ساحقة في قدمها، فهذه البيئة الحاضنة لمعتقدات الإنسانية الأولى هي نفسها التي تقبّلت هذا الفكر وتواصلت معها في الحقب المتوالية.

وما تراثُ الأقدمين في حضارات شبه الجزيرة العربية والمجال الإيراني، الرافدي وبلاد الشام وحتى في وادي النيل كمًّا هائلًا ما زالت البشرية تستمد منه حسّها الروحي والعقدي. وهي مثل سواها من معتقدات الإنسانية التي انتشرت في أرجاء الشرق الأدنى القديم وتركت بصمتها جليّة في معتقدات المجموعات المذهبيّة عند أتباع الديانات السماويّة وحسِّها الفلسفي، اقتبست منها المجموعات الكلامية عند المسلمين وكوّنت مدارس أسهمت في عطاءاتها وبناء المنظومة التفكيرية عند مختلف الجماعات الإسلاميّة سواء كانت

موالية أو معارضة. فالموالاة اتهمت المعارضة بالانحراف والزندقة والأخذ عن غير المسلمين، والمعارضة استعانت بالفكر القديم لتقوية حججها ضدّ خصومها، لذلك كانت انطلاقتنا من دراسة عقائد القدامى علّنا نظفر بقبس نهتدي به في بقية المشوار والغوص في لجج البحار، ومن هنا بدأنا البحث باعتبار أنّ دين الإنسان قائم على ظاهر وباطن، وأن المقاربات الأنثروبولوجية لمعتقدات إنسان الشرق القديم حتمًا ستكون خير مَعين في معرفة كنه المدّخلات في معتقداته التالية.

ببيليوغرافيا

1 - المخطوطات:

- الهمداني (الشيخ الإمام العالم العلامة نصر بن محمد بن عبد الرحمٰن كتبه سنة 854هـ)، **كتاب السبعيات في مواعظ البريات**، مخطوط: VAT. ARABO N° : 1471.

2 - المصادر المطبوعة:

أ - الكتب المقدسة:

- الكتاب المقدس، **العهد القديم** (التوراة).
- **القرآن الكريم**، (رواية ورش).

ب - المصادر العربية:

- أمية ابن أبي الصلت، **الديوان**، تحقيق عبد الحفيظ السلطي، مكتبة أطلس، دمشق، سورية، 1974.
- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1965.
- إخوان الصفا، **رسائل إخوان الصفا**، تحقيق بطرس البستاني، دار صادر، بيروت، لبنان، 1957م.

- ـــــــــ، **جامعة الجامعة**، تحقيق وتقديم، عارف تامر، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1970.
- أبو الوليد محمد بن عبد الله أحمد الأزرقي (توفي نحو 250هـ)، **أخبار مكة وما جاء فيها من الآثار**، المطبعة المجيدية، مكة المكرمة، 1352هـ، ج II.
- ـــــــــ، **أخبار مكة**، تحقيق الدكتور علي عمر، نشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، مصر، 1424هـ/ 2004م، ج I.
- **أساطير بلاد ما بين النهرين**، «ملحمة اتراخاسيس»، اللوح 11، السطر 135 ل ص 142.
- الإمام الكبير أبي المظفر الإسفرائيني (ت 471)، **التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية عن الفرق الهالكين**، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، لبنان، ط I، 1403هـ/ 1983م.
- أبو علي الحسن بن عبد الله الأصفهاني (ت III هـ/ التاسع م)، **الأغاني**، طبعة دار الكتب العربية، سنة 1927م.
- ـــــــــ، **بلاد العرب**، تحقيق حمد الجاسر وصالح العلي، دار اليمامة، الرياض، 1388هـ/ 1968م.
- الأشعري، **مقالات الإسلاميين**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الحداثة، بيروت، لبنان، ج I.
- أبي اسحاق إبراهيم بن محمد الفارسي الأصطخري، **مسالك الممالك**، مطبعة بريل، هولندا، 1927.
- **ألف ليلة وليلة**، الناشر، دار مكتبة التربية، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1992م، ط VI، «القسم الخاص بأسماء الخليفة العباسي هارون الرشيد (170 - 193هـ/ 786 - 809م)»، ج III.
- الإمام المستور (أحمد بن عبد الله بن محمد بن إسماعيل بن

جعفر الصادق)، **الرسالة الجامعة**، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، ط II، 1404هـ/ 1984م.

- ابن إلياس (الشيخ محمد بن أحمد بن إلياس الحنفي)، **بدائع الزهور في وقائع الدهور**، شرح ومراجعة سعيد اللحام، المكتبة الحديثة، بيروت، لبنان، 1992.
- محمود شكري الألوسي، **بلوغ الأرب في معرفة أحوال العرب**، طبعة محمد بهجت الأثري، مطابع دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1342هـ/ 1924م، ج II.
- صاعد الأندلسي، **طبقات الأمم**، تحقيق حياة علوان، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1985م.
- ابن بطوطة، **رحلة ابن بطوطة**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1388هـ/ 1968م.
- البغدادي، **الفرق بين الفرق**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان.
- الإمام أبي الحسن أحمد بن يحي بن جابر البلاذري، **فتوح البلدان**، تحقيق عبد القادر محمد علي، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1420هـ/ 2000م.
- البيروني (أبو الريحان محمد بن أحمد البيروني الخوارزمي)، **الآثار الباقية عن القرون الخالية**، (نسخة مصورة بالأوفست عن طبعة Leipzig) مكتبة المتنبي، بغداد، العراق، 1923م.
- أبو زكريا يحي بن علي الخطيب التبريزي، **شرح ديوان حماسة أبي تمام**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، مطبعة حجازي، القاهرة، مصر، 1357هـ/ 1938م.
- ثابت بن سنان وابن العديم، **تاريخ أخبار القرامطة**، ضمن كتاب

«تاريخ أخبار القرامطة وترجمه الحسن الأعصم القرمطي»، جمع وتحقيق سهيل زكار، مؤسسة الرسالة ودار الأمانة، بيروت، لبنان، 1391هـ/ 1971م.
- الإمام ابن إسحاق أحمد بن إبراهيم الثعلبي، **قصص الأنبياء**، (المسمى بالعرائس)، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1412هـ/ 1991م.
- أبي عثمان عمر بن بحر الجاحظ، **الحيوان**، تحقيق وشرح عبد السلام هارون، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1969م.
- ـــــــــ، **الحيوان**، تحقيق الدكتور يحيى الشامي، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان1997.
- أبو بكر تقي الدين الجراعي الحنبلي، **الأوائل**، تحقيق عادل الفريجات، دار الإيمان، دمشق، 1409هـ/ 1988م.
- الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني، **التعريفات**، دار الفكر للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1418هـ/ 1997م.
- عبد الرحمٰن جمال الدين بن أبي الحسن بن الجوزي، **القرامطة**، تحقيق محمد الصبّاغ، منشورات المكتب الإسلامي، دمشق، 1968م.
- ـــــــــ، **تلبيس إبليس**، دراسة وشرح وتقديم مكتب الدراسات والبحوث العربية والإسلامية، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1991م.
- ـــــــــ، **المنتظم في تواريخ الملوك والأمم**، تحقيق سهيل زكار، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1415هـ/ 1995م.
- ابن حبيب (أبو جعفر محمد بن حبيب بن أمية بن عمرو والهاشمي البغدادي، ت 245هـ)، **المحبر**، تصحيح إيلزة ليمتن

شنيتر، مطبعة جمعية دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، 1301هـ/ 1942م.
- ______، **المحبر**، تصحيح إيلزة ليمتن شنيتر، بيروت، لبنان، (د. ت).
- ابن حزم الأندلسي (ابن محمد علي بن أحمد بن سعيد)، **جمهرة أنساب العرب**، تحقيق وتعليق عبد السلام محمد هارون، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1999.
- نشوان بن سعيد الحميري، **ملوك حمير وأقيال اليمن**، (قصيدة نشوان بن سعيد الحميري وشرحها المسمى خلاصة السيرة الجامعة لعجائب أخبار الملوك التبايعة)، تحقيق وتعليق علي بن إسماعيل المؤيد وإسماعيل بن أحمد الجرافي، المطبعة السلفية ومكتبتها، القاهرة، مصر، 1378هـ.
- ابن حوقل، **صورة الأرض**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1992م.
- ناصر القبادياني خسرو، **سفر - نامه**، ترجمة وتقديم أحمد خالد البدلي، الناشر جامعة الملك سعود، الرياض، 1403هـ/ 1983م.
- ابن خلدون (عبد الرحمٰن بن محمد، ت 808هـ/ 1405م)، **تاريخ ابن خلدون**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1958، ج II.
- الخوارزمي، **مفاتيح العلوم**، تحقيق وتقديم عبد اللطيف محمد العيد، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، (د. ت).
- كمال الدين محمد بن موسي الدميري، **حياة الحيوان الكبرى**، طبعة محمد شاهين، القاهرة، مصر (د. ت)، (طبعة مصورة عن طبعة بولاق 1886).
- ______، **حياة الحيوان الكبرى**، تهذيب وتحقيق أسعد الفارس،

دار طلاس، دمشق، سورية 1989.
- الدواداري، **كنز الدرر وجامع الغرر: الدرة المضيئة في أخبار الدولة الفاطمية**، تحقيق صلاح الدين المنجد، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1380هـ/ 1961م.
- محمد بن الحسن الديلمي (ت 707هـ/ 1307م)، **بيان مذهب الباطنية وبطلانه** عني بتصحيحه شروطمان، نشر جمعية المستشرقين الألمانية، مطبعة الدولة، استانبول، 1938م.
- الدينوري (أحمد بن داود «أبو حنيفة» توفي 282هـ)، **الأخبار الطوال**، تحقيق عبد المنعم عامر، دار إحياء الكتب العربية، القاهرة، مصر، 1961م.
- الدينوري (أبو محمد عبد الله بن مسلم بن قتيبة)، **عيون الأخبار**، تحقيق محمد الإسكندراني، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1994.
- النابغة الذبياني، **ديوان النابغة**، طبعة، تونس، 1976م.
- ـــــــــ، **ديوان النابغة**، تحقيق أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، مصر (د. ت).
- الشيخ الإمام محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، **مختار الصحاح**: (**قاموس عربي عربي**)، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1970م.
- ـــــــــ، **مختار الصحاح**، (قاموس عربي عربي)، دار الفكر العربي، بيروت، لبنان، 1997م.
- الراغب الأصفهاني (أبي القاسم الحسين بن محمد بن محمد الفضل)، **الاعتقادات**، تحقيق شمران العجمي، مؤسسة الإشراف للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1988.

- الزبيدي (أبو الفيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي، ت 1025هـ)، **تاج العروس من شرح القاموس**، المسمّى تاج العروس من جواهر القاموس، دار ليبيا للنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1386هـ/ 1966م.
- محمود بن عمر الزمخشري (ت 538هـ/ 1144م)، **الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل وعيون الأقاويل في وجه التأويل**، المطبعة الأميريّة، القاهرة، مصر، 1307هـ، ج I.
- أبو بكر عبد الله بن داود بن الأشعث السجستاني، **كتاب المصاحف**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1405هـ/ 1985م.
- ابن سعد (أبو عبد الله محمد بن منيع البصري الزهري)، **الطبقات الكبرى**، مطبعة لجنة نشر الثقافية الإسلامية، القاهرة، مصر، 1358هـ.
- السهيلي (أبو القاسم عبد الرحمٰن بن عبد الله ت 581هـ)، **الروض الأنف**، المطبعة الجمالية بمصر/ القاهرة 1332هـ/ 1914.
- ـــــــ، **الروض الأنف**، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، القاهرة/ مصر، 1972م.
- ابن سينا (الشيخ الرئيس علي)، **مجموعة ابن سينا كبرى في العلوم الروحانية**، مطبعة التجاني المحمدي مطبعة المنار، تونس، (طبعة حجرية).
- السيوطي (شيخ الإسلام جلال الدين عبد الرحمٰن)، **الإتقان في علوم القرآن**، نشر مكتبة ومطبعة مصطفى البابي الحلبي وأولاده مصر، القاهرة، 1398هـ، ج I.
- أبو الحجاج يوسف بن سليمان بن عيسى الأعلم الشنتمري، **كتاب حماسة أبي تمام**، دراسة وتحقيق مصطفى عليان، نشر معهد البحوث العلمية، جامعة أم القرى، مكة المكرمة، 1423هـ، ج I.

- أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد الشهرستاني، **الملل والنحل**، تحقيق محمد سيد كيلاني، دار المعرفة، بيروت، لبنان، (د. ت)، م II.
- محمد علي الصابوني، **صفوة التفاسير**، إشراف مكتبة البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، لبنان 1420هـ/ 2000م.
- ابن أيبك صلاح الدين الصفدي، **الشعور بالعور**، تحقيق عبد الرزاق حسين، ط I، دار عمار، عمّان، الأردن، 1988.
- أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، مطبعة الباني بمصر، 1373هـ/ 1954م.
- ـــــــــ، **مجمع البيان في تفسير القرآن**، دار الكتب اللبناني، بيروت، لبنان 1956.
- ـــــــــ، **تاريخ الطبري**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان 1408هـ/ 1988م.
- ـــــــــ، **تاريخ الطبري، تاريخ الأمم والملوك**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1411هـ/ 1991م.
- نظام الملك الطوسي، **سياست - نامه**، (أو سير الملوك)، ترجمة يوسف حسين بكار، نشر وتوزيع دار الثقافة، الدوحة، دولة قطر، 1407هـ/ 1987م.
- ابن عبد البر (أبو عمر يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر بن عاصم النمري القرطبي المالكي)، **الأنباء على قبائل الرواة**، طبع ضمن (مجموعة الرسائل الكمالية في الأنساب)، مكتبة المعارف، الطائف، السعودية (د، ت).
- ابن العبري (العلامة غريغوريوس الملطي المعروف بابن العبري

توفي سنة 685هـ)، **تاريخ مختصر الدول**، دار المسيرة، بيروت، لبنان، (د. ت).

- العمري (ابن فضل الله شهاب الدين أبي العباس أحمد بن يحيى)، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، تحقيق أحمد زكي باشا، القاهرة 1921.
- ـــــــــ، **مسالك الأبصار في ممالك الأمصار**، «دولة المماليك الأولى»، دراسة وتحقيق «دوروتيا كرافولسكي»، المركز الإسلامي للبحوث، بيروت، لبنان، 1986.
- الغزالي، **المنقذ من الضلال**، تحقيق وتقديم جميل صليبا، وكامل عيّاد، طبعة دمشق، 1943م.
- ـــــــــ، **فضائح الباطنية**، المكتبة العصرية، صيدا/ بيروت، 1421هـ/ 2000م.
- تقي الدين محمد بن أحمد الفاسي، **الزهور المقتطفة من تاريخ مكّة المشرفة**، تحقيق علي عمر، المكتبة الثقافية الدينية، بورسعيد، مصر، 1422هـ/ 2001م.
- أبو الفداء (عماد الدين اسماعيل)، **المختصر في أخبار البشر**، مكتبة المتنبي، القاهرة، مصر، (د. ت).
- الفردوسي (أبو القاسم منصور بن مولانا فخر الدين أحمد بن مولانا فرّخ الفردوسي ت 411هـ)، **الشاهنامة**، ترجمها نثرًا الفتح بن علي البنداري، قارنها بالأصل الفارسي وأكمل ترجمتها وقدمها عبد الوهاب عزّام، دار سعاد الصباح، الكويت، 1413هـ/ 1993م، ط II.
- ابن الفقيه (أبو بكر أحمد بن محمد)، (ت 290هـ/ 902م)، **مختصر كتاب البلدان**، ليدن، 1302هـ/ 1855م.

- القاضي النعمان، **رسالة افتتاح الدعوة**، تحقيق وداد القاضي، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1970م
- ـــــــــ، كتاب **أساس التأويل**، تحقيق عارف تامر، دار الثقافة بيروت، (د. ت).
- ابن قتيبة (أبي محمد عبد الله بن مسلم)، **المعارف**، تحقيق وتقديم ثروت عكاشة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ط VI، 1992.
- الداعي المطلق إدريس عماد الدّين القرشي، **عيون الأخبار وفنون الآثار**، تحقيق وتقديم مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان (د. ت).
- الإمام أحمد بن أحمد بن أبي بكر القرطبي، **تفسير القرآن الكريم**، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر، (مصورة عن طبعة دار الكتب العربية للطباعة والنشر) 1387 هـ/ 1967م.
- القرطبي(شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري: ت 671هـ/ 1272م)، **الجامع لأحكام القرآن**، دار الكتب المصرية، القاهرة، 1357هـ.
- أحمد بن يوسف القرماني، **أخبار الدول وآثار الأول في التاريخ**، ج III.
- زكريا بن محمد بن محمود القزويني (توفي 682هـ)، **آثار البلاد وأخبار العباد**، دار صادر، بيروت، لبنان، 1960م.
- ـــــــــ، **عجائب المخلوقات وغرائب الموجدات**، دار الشرق العربي، بيروت، لبنان وحلب، سورية، (د. ت).
- عبد الكريم بن محب الدين القطبي، **أعلام العلماء ببناء المسجد الحرام**، تحقيق وتعليق أحمد محمد جمال وآخرون، دار الرفاعين، الرياض، م.ع، السعودية، 1407هـ/ 1987م.

- ابن القفطي (الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن القاضي الأشرف يوسف المتوفى 646هـ)، **كتاب أخبار العلماء بأخبار الحكماء**، دار الآثار للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، (د. ت).
- أبو العباس أحمد بن علي القلقشندي، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، المطبعة الأميرية، القاهرة، مصر، 1331هـ/ 1913م.
- ـــــــ، **صبح الأعشى في صناعة الإنشاء**، دار الكتب المصرية، القاهرة 1337 - 1340 هـ/ 1918 - 1922م.
- ابن كثير الدمشقي (أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن عمر القرشي الدمشقي)، **قصص الأنبياء**، منشورات دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1966م.
- ـــــــ، **البداية والنهاية**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1988م.
- ـــــــ، **تفسير القرآن العظيم**، نشر دار الخير، بيروت، لبنان، ودمشق، سورية، 1414هـ/ 1994م.
- أحمد حميد الدين الكرماني، **راحة العقل**، تحقيق مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت، لبنان، 1983م.
- أبي المنذر هشام بن محمد بن السائب الكلبي، كتاب **الأصنام**، تحقيق أحمد زكي، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب المصرية سنة 1343هـ/ 1924م، الناشر الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة، مصر، الطبعة الجديدة لكتاب **الأصنام**، تحقيق، أحمد محمد عبيد، الإصدار المجمع الثقافي، أبو ظبي، الإمارات العربية المتحدة، 1424هـ/ 2003م.
- ـــــــ، **أنساب الخيل، (في الجاهلية والإسلام وأخبارها)**، تحقيق أحمد زكي باشا، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط II.

- أبي العباس محمد بن يزيد المبرد، **نسب عدنان وقحطان**، تحقيق عبد العزيز الميمني الراجكُوني، مطابع قطر الوطنية، الدوحة، قطر 1404هـ/ 1984م.
- أبي الحسن علي بن الحسين بن علي المسعودي، **التنبيه والإشراف**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1993م.
- ــــــــ، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، تحقيق الشيخ القاسم الشماعي الرفاعي، طبعة دار القلم، بيروت، لبنان، 1408هـ/ 1989م.
- علي أحمد بن أحمد مسكويه، **تجارب الأمم**، مطبعة شركة التمدّن الصناعية، القاهرة، مصر 1332هـ/ 1914م.
- مسلم، **صحيح مسلم**، شرح الإمام النووي، مؤسسة مناهل العرفان، بيروت، لبنان، ومكتبة الغزالي، دمشق، سورية، (د. ت).
- أبو العلاء المعري، **لزوم ما لا يلزم (اللزوميات)**، دار صادر، بيروت، لبنان، (د. ت).
- المغربي العلاّمة محمد عبد الله ابن أبي البشر، **عطية المفيض في حساب المريض**، مطبعة الشاذلي، الزواق، تونس.
- مطهر بن طاهر المقدسي (ت 507هـ)، ينسب خطأ إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، **البدء والتاريخ**، قام بنشره قنصل الدولة الفرنسية كلمان هوار، شالون، فرنسا، 1899.
- ــــــــ، **البدء والتاريخ**، المنسوب إلى أبي زيد أحمد بن سهل البلخي، نشر وتحقيق كلمان حوار سنة 1907م، أعيد طبعة سنة 1962، طهران، إيران، 1962.
- ابن المقرب العيوني، **ديوان ابن المقرب وشرحه**، تحقيق أحمد موسى الخطيب، نشر مؤسسة جائزة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري، الكويت، 2002م.

- المقريزي، **اتعاظ الحنفاء بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء**، تحقيق جمال الدين الشيال، لجنة إحياء التراث الإسلامي، القاهرة، مصر، 1387هـ/ 1967م.
- ابن عبد الرحمٰن الملطي، **التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع**، تقديم وتحقيق محمد زينهم محمد عزب، مكتبة مدبولي، القاهرة، مصر، 1413هـ/ 1992م.
- ابن منظور، **لسان العرب**، دار صادر، بيروت، لبنان، 2000م.
- مؤلف مجهول، **مقالة في التوحيد**، تحقيق الأب سمير خليل اليسوعي، سلسلة التراث العربي المسيحي، المكتبة البوليسية، جونية، لبنان، 1980م.
- ابن النديم (محمد ابن إسحاق)، **الفهرست**، المطبعة الرحمانية، مصر، 1348هـ.
- شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب النويري، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب، القاهرة، مصر، 1374هـ/ 1955م.
- ـــــــــ، **نهاية الأرب في فنون الأدب**، تحقيق محمد جابر عبد العال الحسني، مراجعة الدكتور عبد العزيز الأهوازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1404هـ/ 1984م.
- أبو الحسن علي بن أحمد الواحدي النيسابوري، **أسباب النزول**، المكتبة الثقافية، بيروت، لبنان، 1993.
- ابن هشام، **سيرة النبي**، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الفكر للطباعة والنشر، دمشق، 1401هـ/ 1981م.
- ياقوت الحموي، **معجم البلدان**، مطبعة دار صادر ودار بيروت، بيروت، لبنان، 1375هـ/ 1956م.

- اليعقوبي، **تاريخ اليعقوبي**، تحقيق عبد الأمير مهنّا، منشورات مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1413هـ/ 1993م.

ج - المراجع العربية:

- محمود إبراهيم، **الجنس في القرآن**، دار رياض الريس، بيروت ولندن، 1994م.
- أبو يحيى أحمد، **الحية في التراث العربي**، المكتبة العصرية، صيدا، لبنان 1417هـ/ 1997م.
- سامي سعيد الهاشمي الأحمد وجواد رضي، **تاريخ الشرق الأدنى القديم إيران والأناضول**، بغداد 1985.
- الشفيع الماحي أحمد، **زرادشت والزرادشتية**، حوليات الآداب والعلوم الإجتماعية، الرسالة 160، الحولية الحادية والعشرون، 1422هـ/ 2001م.
- محمد خليفة حسن أحمد، **تاريخ الديانة اليهودية**، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، 1998.
- محمد منير أدلبي، **أبناء آدم من الجن والشياطين**، طبعة خاصة بالمؤلف، دمشق، سورية، 1993.
- مولانا أبو الكلام أزاد، **وسيألونك عن ذي القرنين**، مطبوعات الشعب، القاهرة، مصر، 1972م.
- نووي إسماعيل، **الديانة الزرادشتية (مزدسينا)**، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، 1997م.
- أحمد أمين، **فجر الإسلام**، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، 1979.
- شريف يحيى الأمين، **معجم الفرق الإسلامية**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، 1406هـ/ 1986م.

- سناء أنس الوجود، **رمز الأفعى في التراث العربي**، الناشر مكتبة الشباب، القاهرة، مصر 1996.
- جفري بارنرد، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، المجلس الوطني للثقافة والفنون والأدب، الكويت، سلسلة **عالم المعرفة**: 173، أيار/ مايو، 1993م.
- توفيق برو، **تاريخ العرب القديم**، دار الفكر دمشق، سورية، 1996.
- ــــــــ، **تاريخ العرب القديم**، دار لبنان، 1422هـ/ 2001م.
- حسن بزون، **القرامطة: بين الدين والثورة**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت/ لبنان، 1997م.
- محمد سعيد رمضان البوطي، **فقه السيرة: مع موجز لتاريخ الخلافة الراشدة**، دار الفكر المعاصر، بيروت، لبنان ودار الفكر، دمشق، سورية.
- أمينة بيطار، **تاريخ العصر العباسي**، طبع جامعة دمشق، (د. ت).
- محمد التونجي، **المعجم الفارسي العربي الموجز**، لبنان ناشرون، ط I، بيروت، لبنان، 1997م.
- محمد نعمان الجارم، **أديان العرب**، مطبعة السعادة، القاهرة، مصر، 1341هـ/ 1953م.
- ــــــــ، **أديان العرب في الجاهلية**، الناشر مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة/ مصر، 1426هـ/ 2006م.
- عبد النور جبور، **إخوان الصفا**، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1961م.
- محمد الجزائري، **المندائيون الصابئة**، المعهد الملكي للدراسات الدينية، عمّان، الأردن، 2000م.
- جواد علي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ومكتبة النهضة، بغداد، العراق، 1970م.

- بندلي جوزي، **من تاريخ الحركات الفكرية في الإسلام**، الاتّحاد العام للكتاب والصحفيين الفلسطينيين، الأمانة العامة، دار الجيل، دمشق، 1982.
- محمد الجويلي، **الزعيم السياسي في المخيال الإسلامي (بين المقدس والمدنس)**، سيراس للنشر والمؤسسة الوطنية للبحث العلمي، تونس، 1992م.
- جورج حبيب، **اليزيدية بقايا دين قديم**، (بحث تاريخي)، دار بترا، دمشق، 1996.
- محمد خليفة حسن، **الأسطورة والتاريخ في التراث الشرقي القديم**، (دراسة في ملحمة جلجامش)، عين للدراسات والبحوث الإنسانية والاجتماعية، القاهرة، 1997.
- محمد عمر حمادة، **تاريخ الصابئة المندائيين**، دار قتيبة للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1992.
- محمد عبد الحميد الحمد، **التأثير الأرامي في الفكر العربي**، دار الطليعة الجديدة، دمشق، 1999م.
- ـــــــــ، **صابئة حران والتوحيد الدرزي**، دار الطليعة الجديدة، دمشق، سوريا، 1999م.

فوزي محمد حميد، **عالم الأديان بين الأسطورة والحقيقة**.
- جواد الحي، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، ج IV.
- محمد عبد المعيد خان، **الأساطير والخرافات عند العرب**، دار الحداثة، بيروت، لبنان، الطبعة الرابعة، 1993م.
- نجدة خماش، **الإدارة في العصر الأموي**. دار الفكر، الطبعة الأولى، دمشق، سورية، 1978.
- الأب جرجس داود داود، **أديان العرب قبل الإسلام ووجهها**

الحضاري والاجتماعي، المؤسسة الجامعية، بيروت، لبنان، 1981م.
- برهان الدين دلو، **جزيرة العرب قبل الإسلام**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1989م.
- عبد العزيز الدوري، **العصر العباسي الأول**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، ط II، 1988م.
- عبد الله رازي، **أنين زرادشت**، طبعة القاهرة، 1306ش.
- جوزيف رعد، **العالم بين يديك (جولات سائح)**، دار الكتاب اللبناني، بيروت، لبنان، 1984م.
- محمد الزحيلي ويوسف العش، **تاريخ الأديان**، منشورات دمشق، 1416هـ/ 1995م.
- سهيل زكار، **تاريخ العرب والإسلام**، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1975.
- المطران إسحاق ساكا، **كنيستي السريانية**، مطابع ألف باء الأديب، دمشق، سورية، 1985.
- عزيز سباهي، **أصول الصابئة ومعتقداتهم الدينية**، دار المدى للثقافة والنشر، دمشق، بيروت/ لبنان، 1996م.
- أسعد السحمراني، **من قاموس الأديان (الصابئة، الزرادشتية، اليزيدية)**، دار النفائس، بيروت/ لبنان، 1417هـ/ 1997م.
- حبيب سعيد، **أديان العالم**، دار التأليف والنشر للكنيسة الأسقفية بالقاهرة (S. P. C. K)، بولاق، القاهرة، مصر، (د. ت).
- خير الله سعيد، **عمل الدعاة الإسلاميين في العصر العباسي**، دار الحصاد للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 1993م.
- أبكار السقاف، **الدين في الهند والصين وإيران**، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، لبنان، ط I، 2004م.
- أحمد أمين سليم، **دراسات في تاريخ الشرق الأدنى القديم**، دار

النهضة العربية، بيروت، لبنان، 1989م.
- فراس سواح، **لغز عشتار**، دار علاء الدين، دمشق، سورية، 1993.
- ــــــــــ، **دين الإنسان**، بحث في ماهية الدين ومنشأ الدافع الديني، منشورات دار علاء الدين، دمشق، سورية، 1998م.
- أحمد سوسة، **العرب واليهود في التاريخ**، الطبعة الرابعة، دمشق، سورية، 1975.
- عبد الصبور شاهين، **في تاريخ القرآن**، دار القلم، القاهرة، مصر، (من سلسلة: دراسات في القرآن والعربية)، 1966م.
- حسين الشيخ، **ديانات الأسرار والعبادات الغامضة في التاريخ**، دار العلوم، بيروت، لبنان، 1416هـ/ 1996م.
- الأب لويس شيخو اليسوعي (ت 1348هـ/ 1927م). **النصرانية وآدابها بين عرب الجاهلية**، مطبعة الآباء المرسلين اليسوعيين، بيروت، 1912، ج X.
- عماد الصباغ، **الأحناف**، دار الحصاد، دمشق، سوريا، 1998.
- محمد الناصر صديقي، **اليزيدية في القرنين 6 و7هـ**، (بحث لنيل شهادة الدراسات المعمقة بإشراف الأستاذ مميزة شابوتو الرمادي)، جامعة تونس I، كلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، 1999-2000، ملاحظة: نشر بعد الإيداع القانوني للأطروحة تحت عنوان: **تاريخ اليزيدية: النشأة، الفكر والمعتقدات، العادات والطقوس**، دار الحوار، اللاذقية، سوريا، 2008م.
- ذبيح الله صفاء، **حماسه سرائي در إيران**، طهران، 1324ش.
- هشام الصفدي، **تاريخ الشرق القديم**، منشورات جامعة دمشق، 1992، ج I.
- باقر طه، **مقدمة في تاريخ الحضارات القديمة**، بغداد، 1956.

- مفيد رائف محمود العابد، **دراسات في تاريخ الإغريق**، مطبعة دار الكاتب دمشق، (د. ت).
- ______، **معالم تاريخ الدولة الساسانية**، دار الفكر، سورية.
- نبيه عاقل، **تاريخ العرب القديم والعصر الجاهلي**، جامعة دمشق، 1985 - 1986م.
- سلوى بالحاج صالح العايب، **المسيحية العربية وتطورّاتها**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1995م.
- حامد عبد القادر، **زرادشت الحكيم نبي قدامى الإيرانيين**، مكتبة نهضة مصر، القاهرة، مصر، (د. ت).
- الخليل عبد الكريم، **قريش من القبيلة إلى الدولة المركزية**، سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1993.
- فارس عثمان، **زرادشت والديانة الزرادشتية**، دار المحبة، دمشق، ودار آية، بيروت، 2003م.
- مفيد عرنوق، **التوراة والتراث السوري**، دار النضال للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، 1987.
- محمد العريبي، **موسوعة الأديان السماوية والوضعية، (الديانات الوضعية المنقرضة)**، دار الفكر اللبناني، بيروت، لبنان، 1995.
- حسين قاسم العزيز، **البابكية، (الانتفاضة ضدّ الخلافة العباسية)**، دار المدى، دمشق، سوريا، 2000م.
- أحمد عبد الغفور عطار، **الكعبة والكسوة**، طبع المؤلف مكّة، بيروت، لبنان، 1397هـ/ 1977م.
- جواد العلي، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، مطبوعات المجمع العلمي العراقي، بغداد، العراق، 1374هـ/ 1955م.
- ______، **تاريخ العرب قبل الإسلام**، مطبعة المجمع العلمي

العراقي، 1375هـ/ 1956م.
- ـــــــــ، **المفصل في تاريخ العرب قبل الإسلام**، دار العلم للملايين، بيروت، ومكتبة النهضة، بغداد، العراق، 1970م.
- عادل العوا، **حقيقة إخوان الصفاء**، دار الأهالي، دمشق، 1993م.
- سامي العياش، **الإسماعيليون في المرحلة القرمطية**، دار ابن خلدون، بيروت، لبنان، (د. ت).
- عبد القادر عياش، **حضارة وادي الفرات - القسم السوري، (مدن فراتية)**، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، 1989م.
- مصطفى غالب، **تاريخ الدعوة الإسماعيلية**، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط II، 1965م.
- خالد السيد محمد غانم، **الزرادشتية: تاريخ وعقيدة وشريعة** (دراسة مقارنة)، دار خطوات للنشر والتوزيع، دمشق، 2005.
- قيس غوش، كتاب **التقمص حقيقة أم خيال**، دار جروس برس، طرابلس، ليبيا، 1991م.
- محمد حسين الفرج، **تبابعة اليمن: عظماء الأمة العربية في عصور سبأ وحمير**، دار الثقافة العربية، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، 2002م.
- محمد حرب فرزات، **موجز في تاريخ سورية القديم**، منشورات جامعة دمشق، 1985.
- ـــــــــ، **مدخل إلى تاريخ فارس وحضارتها القديمة قبل الإسلام**، مطبعة جامعة دمشق، 1409هـ/ 1989م.
- ـــــــــ، ومرعى(عيد)، **دول وحضارات في الشرق العربي القديم**، دار طلاس للدراسات والنشر والترجمة، 1990.
- عمر فروخ، **تاريخ الفكر العربي**، بيروت، لبنان، 1966.

- ـــــــــ، **تجديد التاريخ في تعليله وتدوينه**، دار الباحث، بيروت، لبنان، 1980.
- محمد إبراهيم الفيومي، **تاريخ الفكر الديني الجاهلي**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، ط IV، 1415هـ/ 1994م.
- حياة قطاط، **العرب في الجاهلية الأخيرة والإسلام**، دار أمل للنشر والتوزيع، صفاقس، تونس، 2006م.
- السيد قطب، **في ظلال القرآن**، دار الشروق، بيروت، لبنان، والقاهرة، مصر، 1978م.
- سيد محمود القمني، **الحزب الهاشمي وتأسيس دولة الإسلامية**، دار سيناء القاهرة، مصر، 1990.
- ـــــــــ، **الأسطورة والتراث**، دار سينا للنشر، القاهرة، مصر، 1993م.
- سيف الدين القيصر، **ابن حوشب والحركة الفاطمية في اليمن**، دار الينابيع، دمشق، 1994م.
- مراد كامل وأحمد بكري، **تاريخ الأدب السرياني**، دار المقتطف، القاهرة، 1949م.
- خزعل الماجدي، **المعتقدات الآرامية**، دار الشروق، عمان، الأردن، ورام الله، فلسطين، 2000.
- إبراهيم محمود، **أئمة وسحرة**، دار رياض الريس للكتب والنشر، بيروت ولندن، 1996م.
- عبد القادر محمود، **الفلسفة الصوفية في الإسلام**، دار الفكر العربي، القاهرة، مصر، 1967.
- محمود عرفة محمود، **العرب قبل الإسلام**، مطبعة الوادي الجديد، القاهرة، مصر، 1998م.

- عيد مرعي، **تاريخ بلاد الرافدين منذ أقدم العصور حتى عام 539 ق. م**، الأبجدية للنشر، 1991.
- حسين مروة، **النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية**، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1981م.
- حسين المسيري، **مدينة حران في تاريخها السياسي والفكري من القرن الأول الهجري حتى نهاية القرن الثالث الهجري**، حوليات الآداب والعلوم الاجتماعية، الرسالة 161، مجلس النشر العلمي، الكويت، 1421 - 1422هـ/ 2000 - 2001م.
- سليمان مظهر، **أساطير من الشرق**، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.
- منذر معاليقي، **صفحات مطوية من تاريخ عرب الجاهلية**، دار ومكتبة الهلال، بيروت، لبنان، 1995.
- زياد منى، **الإبيونيون وورقة بن نوفل والإسلام**، قُدمس للنشر والتوزيع، دمشق، 2001.
- ــــــــ، **بلقيس لغز ملكة سبأ**، قدمس للنشر والتوزيع، دمشق، سورية، 2004.
- ثريا منقوش، التوحيد يمان، **التوحيد في تطوره التاريخي**، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1977م.
- عبد الرحمن عبد الكريم النجم، **البحرين في صدر الإسلام وأثرها في حركة الخوارج**، دار الحرية للطباعة، بغداد، العراق، 1973م.
- علي سامي النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1977.
- سعيد نفيسي، **آذربيجان قهرماني بابك خرم دين**، باكو، آذربيجان، 1960م.

- سناء أنس الوجود، **رمز الأفعى في التراث العربي**، مكتبة الشباب، القاهرة، مصر، 1996.
- السعفي وحيد، **القربان في الجاهلية وللإسلام**، إصدارات تبر الزمان، تونس، 2003م.
- صالح بن سليمان الناصر الوشمي، **ولاية اليمامة**، مكتبة الملك عبد العزيز العامة، الرياض، 1412هـ/ 1992م.
- توفيق وهبي، **سفرة من ده ربه ندي بازيان إلى ملة ناسلوجه**، مطبعة دار المعارف، بغداد، 1965.
- أحمد أبو يحيى، **الحية في التراث العربي**، المكتبة العصرية صيدا، بيروت، لبنان، 1997.

د - المراجع المعربة:

- أتببين دينيه وسليمان بن إبراهيم، **محمد رسول الله**، ترجمة عبد الحليم محمود ومحمد عبد الحليم محمود، دار المعارف، القاهرة، مصر، 1975م.
- نوري إسماعيل، **الديانة في تاريخ شعوب العالم**، ترجمة أحمد فاضل، دار الهالي، دمشق، 1998.
- ج. ويدجري آلبان، **التاريخ وكيف يفسرونه**، ترجمة عبد العزيز توفيق جاويد، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، مصر، ج1، 1996.
- مارسيا إلياد، **تاريخ الأفكار والمعتقدات الدينية**، ترجمة عبد الهادي عباس، ج I، دار دمشق، 1986 - 1987.
- ـــــــــ، **الحنين إلى الأصول في منهجية الأديان وتاريخها**، ترجمة حسن قبيس، دار قابس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، 1994.

- المستشرق فاسيلي فلاديمير وقيتش بارتولد، **تاريخ الحضارة الإسلامية**، ترجمة أحمد العيد سلمان، القاهرة، مصر، (د. ت).
- ي. أم بيليايف، **العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**، ترجمة أنيس فريحة، الدار المتحدة للنشر بيروت، لبنان 1973.
- البانارسي بجياننْد، **غرة الزيجات** (أو زيج كرن تلك)، نقله إلى العربية أبو الريحان البيروني، تحقيق نبي بخش بلوچ، المجمع العلمي السندي، جامعة السند، حيدر آباد، السند، باكستان، 1393هـ/ 1973م.
- إدوارد. ج براون، **تاريخ الأدب الإيراني من الفردوسي إلى سعدي**، ترجمة محمد كفافي وآخرون، القاهرة، مصر، م I، 1959م.
- جفري برنارد، **المعتقدات الدينية لدى الشعوب**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة **عالم المعرفة**، العدد 173، الكويت 1993، ص 8.
- سليم البرنجي، **الصابئة المندائيون**، (دراسة في تاريخ ومعتقدات القوم المنسيين)، ترجمة جابر أحمد، دار الكنوز الأدبية، بيروت، لبنان، 1997.
- كارل بروكلمان، **تاريخ الشعوب الإسلامية** نقله إلى العربية نبيه أمين فارس ومنير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط II، 1974.
- **ترانيم زرادشت**، ترجمة وتقديم فيليب عطية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1993.
- تنسر، **كتاب تنسر**، ترجمة يحيى الخشاب، جماعة الأزهر للنشر والتأليف، القاهرة، مصر، (د. ت).
- أ. د جرني، **الحثيون**، ترجمة محمد عبد القادر محمد، مراجعة فيصل الوائلي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1997.

- جولد تسيهر، **العقيدة والشريعة في الإسلام**، ترجمة محمد يوسف موسى وآخرون، دار الرائد، القاهرة، مصر، 1946م.
- أركون دارل، **الجمعيات السرية بين الأمس واليوم**، ترجمة آسيا الطريحي ومراجعة عزمي الصالحي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1994م.
- الليدي دراور، **الصابئة المندائيون**، ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي، بغداد، مطبعة الإرشاد، 1969، جI.
- ـــــــــ، **أساطير وحكايات صابئية**، ترجمة نعيم بدوي وغضبان رومي، بغداد، مطبعة الأديب، 1973.
- ديبور (ديبور مستشرق هولندي مدرِّس للفلسفة في أمستردام توفي عام 1942م)، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة عبد الهادي أبو ريدة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1948م.
- مار يعقوب الرهاوي، **الأيام الستة**، ترجمة صليبا شمعون، دار الرها، حلب، سوريا، 1990.
- كورت رودولف، **النشوء والخلق في النصوص المندائية**، إعداد وترجمة صبيح مدلول السهيري، جامعة بغداد، العراق، 1994م.
- زرادشت الحكيم، **الفنديداد**، ترجمه داود جلبي الموصلي إلى اللغة العربية عن الترجمة الفرنسية للأبستاق، مطبعة الاتحاد الجديدة، الموصل، العراق، 1952م.
- ر. س زيهنير، **المجوسية الزرادشتية، الفجر - الغروب**، نقله إلى العربية وقدم له، سهيل زكار، دار التكوين للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1425هـ/ 2005م.
- سربرسي سايكس، **تأريخ إيران**، ترجمه إلى الفارسية فخر داعي الكلاني، مطبعة رنكين، طهران، إيران، 1322ش.

- أ. توكاريف سيرغي، **الأديان في تاريخ شعوب العالم**، ترجمة أحمد فاضل، دار الهالي، دمشق، سورية، 1998.
- يوسف شلحد، **بني المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده**، تعريب خليل أحمد خليل، دار الطليعة، بيروت، لبنان، جواد، 1996م.
- سيغموند فرويد، **الطوطم والتابو**، ترجمة بو علي ياسين، دار الحوار، اللاذقية، سورية، 1983.
- ــــــــ، **موسى والتوحيد**، ترجمة جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، لبنان، 1986.
- سير جيمس فريزر، **الفلكلور في العهد القديم**، ترجمة نبيلة إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (د. ت)، جII.
- جاك ونيكول كاليبو، **مذاهب وملل وأساطير في الشرقين الأدنى والأوسط**، تعريب فارس غصوب، دار الفارابي، بيروت، لبنان، 1997.
- آرثر كريستنسن، **إيران في عهد الساسانيين**، ترجمة يحيى الخشاب وعبد الوهاب عزّام، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، مصر، 1957م.
- برنارد لويس، **أصول الإسماعيلية** (بحث تاريخي في نشأة الخلافة الفاطمية)، نقله إلى العربية خليل أحمد جلو وجاسم محمد الرجب تقديم عبد العزيز الدوري، طبع بدار الكتاب العربي، القاهرة، مصر، 1947م.
- ليدي دراور، **الصابئة المندائيون**، ترجمة نعيم بدوي، مكتبة الأندلس، بغداد، العراق، 1969م.
- مؤلف مجهول، **أساطير من بلاد ما بين النهرين**، (الخليقة، الطوفان جلجامش، وغيرها)، ترجمتها إلى الإنجليزية، ستيفاني دالي، نقلتها إلى العربية، نجوى نصر، بيسان للنشر والتوزيع،

بيروت، لبنان، ط I، 1997.

- **ملحمة جلجامش**، ترجمها عن الألمانية، عبد الغفار مكاوي وراجعها عن الأكادية عوني عبد الرؤوف، جامعة الكويت، 1994م.
- جيو وايد نغرين، **ماني والمانوية**، (دراسة لديانة الزندقة وحياة مؤسسها)، ترجمة سهيل زكار، دار حسان للطباعة والنشر، دمشق، 1985م.
- هاينز هالم، **الغنوصية في الإسلام**، ترجمة رائد الباش ومراجعة سالمة صالح، منشورات الجمل، كولن، ألمانيا، 2003م.
- هيغل، **موسوعة العلوم الفلسفية**، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت، لبنان، 1983م.
- ك. مادهو يانيكار، **الوثنية والإسلام**، ترجمة أحمد فؤاد بليغ، طبع المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، مصر 1998.
- ي. م يلياييف، **العرب والإسلام والخلافة العربية في القرون الوسطى**، ترجمة أنيس فريحة، الدار المتحدة للنشر، بيروت، لبنان، 1973.
- أفرام عيسى يوسف، **ملحمة دجلة والفرات**، ترجمة علي نجيب إبراهيم، دار الحوار، اللاذقية، سورية، ط I، 2001م.

د - المقالات:

- محمود الأمين، «شعار سومر ركز الحياة الخالدة والحكمة والعرفان»، **سومر**، مجلد VIII، ج II، 1952، ص 222.
- طه باقر، «ديانة البابليين والآشوريين»، **سومر**، المجلد II، ج I، 1946، ص 4.
- طه باقر وبشير فرنسيس، «الخليقة وأصل الوجود»، **مجلة سومر**، المجلد V، ج I، كانون الثاني/ يناير، 1949، ص 4.

- مكي البحراني، »زرادشت المصلح الحكيم»، مجلة **الإخاء الفارسية**، العدد 61 السنة 5، شوال 1384هـ/ آذار/ مارس، 1965، ص 38.
- ضياء الدين موسى يفيح بونيياتوف، «الخرمية»، مجلة **أخبار أكاديمية العلوم الأذربيجانية السوفيتية**، المجلد XV، ن العدد II، 1959، ص 45.
- السيد فؤاد جميل، «الطوفان في المصادر السومرية، البابلية، الآشورية والعبرانية»، (دراسة نقدية)، مجلة **سومر**، المجّلد XXXII، ج I وII، 1972، ص 87.
- نائل حنون، «هل كان تموز في عقائد السومريين والأكاديين إله الخصوبة أو من آلهة الحب»، **سومر**، المجلد XXXVI، ج 1 و2، 1980، ص 41.
- محمد الصالح زيباري، «مقدمة في تاريخ الديانة الزرادشتية»، مجلة **لالش** (الناطقة باسم اليزيدية)، العدد I، 1993م، ص 82.
- أحمد أبو زيد، «الملاحم كتاريخ وثقافة مثال من الهند الرمايانا»، مجلة **عالم الفكر**، المجلد XVI، العدد الأول، 1985.
- المستشرق الروسي سمينوف، «المزدكية»، مجلة **مسائل التاريخ والدين والإلحاد**، العدد الخامس لسنة 1958، ص 323.
- شوكت إسماعيل حسن تحت عنوان «اليزيدية بقايا الديانة الميثرائية»، مجلة **لالش**، العدد 2 - 3، 1994، ص .65
- فاضل عبد الواحد علي، «عشتار وتموز جذور المعتقدات الخاصة بهما في حضارة وادي الرافدين»، المجلد XXXI، ج 1 و2، 1975، ص 44.
- أحمد عثمان، «ماني التوأم البابلي»: نشر دعوته من الحيرة إلى بلاد المغرب، جريدة **الحياة** العدد 1278 بتاريخ 6 آذار/

مارس 1998، ص 21.
- فاضل عبد الواحد علي، «ثم جاء الطوفان»، مجلة سومر، المجلد XXXI، ج I وII، 1975، ص 5.
- إيلينا كاسان، «مفهوم الزمان والمكان في وادي الرافدين»، ترجمة وليد الجادر، مجلة سومر، المجلد XXXI، ج 1 و2، 1975، ص 334.
- كيورك مرزينا كرومي، «ملامح في الفكر العراقي القديم»، مجلة آداب الرافدين، الصادرة عن جامعة الموصل، العدد IX، 1 أيلول/ سبتمبر 1978، ص 106.
- ب. ش. الكوفان، «الأيزيدية والصابئة»، لالش، العددIV، 1995، ص 126 - 141.
- ييبر ممو، «ضوء على فلسفة الديانة اليزيدية وأصلها»، مجلة لالش، العدد (2 - 3) 1994، ص 156.
- الكاتب أبو واثق، «ملاحظات عابرة حول اليزيدية والصابئة»، لالش، العدد 5، ص 142.
- أبو وجدان، «تعقيب حول الأيزيدية والصابئة»، لالش، العدد5، ص 145 - 146.

هـ - المراجع الأجنبية

- Alberto+prato, unarispostaall'antico enigma deisabei, Roma, 1997.
- Albright, (w. F), «Islam and the Religions of the Ancient Orient» journal of the American oriental society, vol 60, 1940.
- Boyce (Mary), A History of Zaroastrianism, Leiden, 1982.
- Burrows (Father) , «Notes on hairian», in J. R. A. S., Londres, 1925, Pp 281 – 284.

- Corbin (Henri), «Dela gnose antique à la Gnose Ismaélienne «, Accademia Nazionale dei liincei, XII. Con vegno volta, Rome, 1957, Pp105 - 150
- Cuneiform texts from Babylanian tablets in the British Museum, XVI, 13, II, 38, Hilprecht, the Babylanian expedition of the university of Pennsylvania, Nr 1, 83, 22
- Daghfous (RADHI), Le yaman islamique des origines jusqu'à l'avènement des dynasties Autonomes (1er - IIIème S/VIIème - IXième S.), Université Tunis I, 1995, Tome I.
- DHALLA. (Maneckji), History of Zoroastrianism, the K. R Cama oriental institute, 1983.
- Durkheim, (Emile),The elementary forms of religious life, free press, New York, 1965.
- Dussaud,(R),la pénétration des arabes en Syrie avant l'islam,P. Geuthner, Paris,1955.
- EMPSON (R. H. W), the cult of the peacok Angel, London, 1928.
- FEILBERG. (C. G). la tente Noire, Kobenhaven, 1944, ChHI.
- Fox,(Sherwood), passage in Greek and Latin literature relating to Zoroaster and Zoroastrianism ,(J. Cama. Or. Inst. N14).
- FRANZ (Cumont), The Mysteries of Mithra, Chicago, 1903.
- Fratini (Alberts) et Prato (Carlo), una Risposta All'Antico Enigma Dei» Sabei», Roma, 1997.
- Frezer (J. G.), In the old testement, London, 1918.
- Frye. (Richard. N), the Heritage of persia, Amentor Book, N. Y 1963.
- Gaube (Heinz), « Mazdak : Historical reality or invention ?», Studia Iranica, Mélanges offerts à Raoul

Curiel, Association pour l'avancement des études Iraniennes, Diffusion: E. J. Brill, leiden, extrait du Tome XI, 1982, Pp110 - 122

- Gaudefroy - Demombynes,(M), Le pèlerinage à la Mekke, Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études, T 33, Pgeuthner, Paris, 1923.
- Hartman (Seven. S), «la disposition de l'avesta», Orientalia, vol. V, 1956, P30
- Hastings, Encyclopaedia of religion and Ethics, vol, X, XI
- Hennecke. (Edgar): Neutestamentaliche Apokryphen in deutscher Ubersetzung, Hrsg. Von Wilhelm schneemelcher, Berlin, 1961
- Hennimger. (J), la religion bédouine pré islamique, in l'antica société beduime, Roma 1959.
- ______,«Le problème du totémisme chez les senties», in Sacra Pagina. Miscellanées Biblica conngressus internationals cathrolicii de Rebiblica, C Genblaux, 1959, Vol. I. PP. 257 - 262.
- ______, «La société bédouine ancienne», in L'antica. Société Beduina, Universita di Roma Centradi studi senitiici, N°2, Roma, P89
- HOPFE(Lewis), the cult of Mithras, Religion and Ethics, Institue, Evanson, U. S. A, 1988.
- Ivanow Wladimir, «Notes sur l'ummu'l - Kitāb des Ismaéliens de l'Asie centrale» in, REI, (1932), Pp419 - 481.
- Jackson. (A. V. Williams), Zoroaster, the prophet of Ancient Iran, N. Y,
- Kurdian. (H), Papeke Sahlibn Sunbat, Pazma veb, Venice, 1959.
- Lambert (W. G), «Note Brève Nişir ou Nimuš», Revue d'Assyriologie, T 80, 1986, Pp 185 - 186

- Lammens. (H), L'Arabie occidentale avant l'hégire, imprimerie catholique, Beyrouth, 1928.
- Luke(Harry Charles), Mosul an dits Minorities, London 1925.
- Masse. (H), art «Djinn», in E. I, T. I, P 1076
- Massignon (Louis),«Salmân Pâk et les premiers spirituelles de l'islam iranien», société d'études Iraniennes, Cahier VII (1934), Opera Minora, T I, Pp443 - 483.
- ______, die Urspriinge und Bedeutung des Gnostizismus im Islam Eranos - Jahrbuch, 1937.
- ______, Der - gnostische Kult der Fatima in schiitisch en Islam, Eranas - Jahrbuch, 1938.
- Noeldek. Th, Die Ghassanischen, Fuerten, (Abh. D. Ak. D. Wiss), berlin, 1887.
- ______, The Art, «Arabs», Encyclopedia of Religion and Ethics, Vol. I, P 670
- Olmstead (A. T), History the persian Empire, Chicago, 1943.
- Romer (W. H. Ph), Einfuhrung in die sumerologie, Nijmegen, 1984, P310 - 332.
- Sadighi. (G. H), les mouvements réligieux Iranians, Paris, 1938.
- Schlumberger. (Daniel),la palmyrénien du nord ouest, P. G Euthner, Paris, 1951.
- Sigumund (Freud), Moses and Montheism, tans. From the German by Katherine Jones Rondom House, 1939.
- Smith (W. R), Kinship and Marriage in early Arabica, Adam and C. Black, London, 1905.
- ______, Lectures on the religion of the semites, Adam ande. Blackt, London, 1927.
- Sobation (Moscati), The face of the Ancient orient, a Panorama of Near Eastern Civilization– classical

Times, Doubleday a co, New York, 1960.
- Sperser (E. A), «Southren Kurdistan in the Annals of Annual of the American schools of oriental research 8, 1926 - 1927, Pp 17 - 18
- Springer. (A), DAS Leben und die Lehre Mohammad, Berlin, 1869.
- Sykes. (Percy), A History of Persia, Macmillan and Company LTD, London 1958.
- «Ummu'l - Kitāb» (نص فارسي), in : Der Islam 23(1936), Pp1 - 132
- VERMASEREM (M), Mithras : The secret God, NewYork, 1963.
- WENSINCK. (AJ), «The Ethymology of the Arabic Djinn» (Spirits), Verslagen en Mededeelingen Der Koninklijke Academie Van Wetenschappen, 5 e reeks, Deel IV, Amsterdam, 1920, P 506
- WIKANDER (stig), « Mithraen vieux - perse », Orientalia, vol (I), Fax1/2, 1952, P66 ;
- Wilson. (R. Mcl), Gnosis and the New Testament, Basil Blackwell, Oxford, 1968.
- ZAEHNER (R. C), the dawn and Twilight of Zoroastrianism, London, 1961.



الكتاب

المبحث الذي نسعى لكشف الغطاء عنه وإعلان ظهوره حول عقائد الحمى القرامطيّ وأديانه علنًا نظفر بمفاهيم جديدة لفهم الحركات السياسية والمنبثقات المذهبية الإسلامية التي نشطت في السواد العراقي وبالتالي لا يمكننا تفسير آراء هذه الجماعات وأعمالها إلّا بالعودة لمعرفة «كُنه» معتقدات الأجداد ومسح التراث العقائدي في ذلك الحمى وحدوده المؤثرة.

وبالتالي وممّا لا جدال فيه أنّ للتراث العقائدي والديني السابق للإسلام آثاره في عديد المجموعات الفكرية الإسلامية على اختلاف مشاربها، ولمعرفة أيّ إشكال في آرائها لا بدّ من العودة إلى الأسلاف لمعرفة الدلالات والمعاني وتبيُّن الأهداف والغايات، ومن الضّروري الإشارة إلى تفادي التعامل مع المجموعات الكلامية والمذهبية الإسلامية على أنها مجالات منفصلة عن بعضها وعلى أنها بنى متمايزة بشكلٍ تام، وما يجب الالتفات إليه في المباحث والدراسات الحديثة القبول بالتداخل بين مختلف الآراء والطروحات المذهبية وتواصلها بأشكال مختلفة في ما بينها دون إقصاءٍ أو تهميش.

ISBN 978-614-418-152-2



Jadawel جداول
www.jadawel.net